النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد ضياء الدين الريس

أستاذ ورئيس قسم التاريخ الإسلامى
بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

مكتبة
دار التراث
٢٢ شارع الجمهورية – القاهرة

النظريات السياسية الإسلامية

تأليف

الدكتور محمد ضياء الدين الريس

أستاذ ورئيس قسم التاريخ الإسلامي
بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

الطبعة السابعة

مكتبة
دار التراث
٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة السادسة

هذه هى الطبعة السادسة من كتاب « النظريات السياسية الإسلامية » نقدمها للباحثين فى العلوم الإسلامية وأساتذة وطلاب الكليات والمعاهد العالية ، وإلى القراء عامة . وهذه الطبعة تمتاز عن الطبعات السابقة باضافات جديدة ، حيث رأينا من الواجب أن نضع صورة الخلافة التاريخية ، بمادار حولها من آراء ، إلى جانب صورة الخلافة أو الإمامة كما رسمت معالمها النظريات ، حتى تمكن المقارنة بين الناحيتين أو الحقيقتين ، ويعرف مابينهما من تخالف أو توافق . ولما كان هذا الموضوع هو محل خلاف وجدال حاد بحيث وصلت الآراء فيه إلى درجة التناقض ، فقد حرصنا نحن على أن نلتزم الموضوعية والدقة فى الحكم ، حتى تصدر أحكامنا فى هذا الموضوع — كما جاءت فى غيره من مسائل — مطابقة للحقيقة العلمية المؤيدة بالأدلة ، أو أقرب ما تكون إليها .

وإنا إذ نقدم هذه الطبعة الجديدة لنشعر أن تكرار طبع الكتاب هو دليل ظاهر على اهتمام الباحثين والقراء بهذا الجانب الهام من الثقافة الإسلامية ، أى ما أنتجه الفكر الإسلامى من آراء ومذاهب حول الدولة أو نظام الحكم ، ومايشتمل عليه ذلك من تحديد مصدر السلطة وواجبات الدولة وحقوق الأمة والعلاقات بين الأمة والحكومة وغير ذلك ، فقد قدم الكتاب فى الواقع منذ صدرت طبعته الأولى بحثاً جديداً ، وأظهر جانباً من جوانب التفكير الإسلامى كان يظن أنه غير موجود على النحو الذى عرف فى العصر الحديث وأن علم النظريات السياسية قاصر فقط على الثقافة الأوروبية أو ماتفرع منها ،

فأثبت هذا الكتاب أن المسلمين كان لهم تفكير عميق فى السياسة ، وأن الفكر الإسلامى أنتج نظريات علمية حولها ، بل إن بعض هذه النظريات سبقت عديداً من النظريات التى لم يتوصل إليها الفكر الأوروبى إلا فى العصر الحديث . فالكتاب كان إذن رائداً فى هذا المجال ، ولذا كان موضع اهتمام الباحثين واستقبله رجال العلم والسياسة بالتقدير لما تناوله من مباحث ، والإطراء لماوصل إليه من نتائج ، كما عبرت عن ذلك أقوالهم التى رأينا من الواجب — تسجيلا لحقيقة تاريخية — أن نصدرها الكتاب فى طبعتة الثانية فما بعدها ، وهى التى نوردها تحت عنوان : « حول هذا الكتاب » .

وقد أصبح الكتاب منذ صدوره مرجعاً أساسياً فى الجامعات يدرس فى كليات القانون والحقوق والشريعة والتاريخ ، ويعتمد عليه الباحثون عامة .

وإنه لمن الطبيعى أن يهتم رجال العلم والسياسة فى العالم الإسلامى اليوم بالوقوف على ماقرره الإسلام بالنسبة لنظام الحكم أو الدولة ، فإن هذا العالم يمر اليوم فى دور انتقال أو نهوض ، وهو يريد أن يحدد وضعه بين التجمعات السياسية فى العصر الحديث ، ويبلور أفكاره أو « أيديولوجيته » ويعيد بناء نظمه وسط نظم ومذاهب العصر الحاضر ، ولكى نفهم حقيقة نظام الحكم الإسلامى أو الدولة الإسلامية تجب معرفة ودراسة النظريات والآراء التى أعلنت أو دونت حول هذا النظام والدولة الإسلامية ، وإذا عرفت وتحددت طبيعة النظام الإسلامى فان الساسة والمفكرين فى الدول الإسلامية اليوم يستطيعون أن يقيموا دولهم على الأسس والمبادىء التى وضعها الإسلام ، وهى أسس متينة ومبادىء سامية ، تكفل ثبات الدولة ورقى المجتمعات وتحقيق العدالة وسيادة الفضيلة ، ثم توجيه الدول الإسلامية نحو التعاون والتعاضد ، أو وضع نظام عام يربط بين هذه المجتمعات والدول لتحقيق التعاون فى

الغايات الأساسية والمصالح المشتركة ، وتوحيد الجهود لحماية المجتمعات والدول الإسلامية من الأعداء فى الخارج :

ولاشك أن هناك اتجاها محموداً اليوم لبعث نهضة إسلامية وإحياء الروح الإسلامية ، وسعياً لإعادة بناء النظم والتشريعات على الأسس الإسلامية ، وعملا فى الوقت ذاته لتحقيق التضامن بين الدول الإسلامية . فقد وضعت « باكستان » — وهى دولة إسلامية كبيرة — دستورها على أساس المبادىء الإسلامية ، وكذا دول إسلامية أخرى . وتنص دساتير مصر دائماً — ومصر لها دور وتاريخ مجيد فى حماية الوطن والتراث الإسلامى ، وهى أكبر مركز للثقافة الإسلامية — تنص هذه الدساتير على أن الإسلام هو دين الدولة ، وينص دستورها الأخير أيضاً على أن الشريعة الإسلامية مصدر أساسى للتشريع ، وأعلن رئيس المحكمة الدستورية العليا بها أن الشريعة الإسلامية هى المهيمنة على التشريعات والقوانين فى الدولة المصرية ، وقرر وزير العدل تأليف لجنة لتعديل القوانين فى مصر وفق أحكام الشريعة الإسلامية . ومن ناحية أخرى نرى فى الوقت ذاته اهتماماً من جميع الدول الإسلامية — وفى مقدمتها الدولة السعودية — بايجاد نظام عام أو دولى لتحقيق التضامن الإسلامى، فى صورة هيئة أو منظمة دائمة ، أو عقد مؤتمرات دورية لوزراء خارجية الدول الإسلامية ، أو مؤتمرات قمة من رؤساء هذه الدول . فهذه كلها دلائل على تجديد قوى العالم الإسلامى ، وبشائر النهضة الإسلامية فى العصر الحاضر .

على أنه فى مقابل هذه النهضة توجد بعض عناصر أوجهات تريد أن تحول المجتمعات الإسلامية عن هذه الاتجاه الطبيعى ، وأن تعرقل سير هذه النهضة ، وذلك بأن تدعو لمذاهب وافدة تتجه إلى الهدم وتنشر الفوضى ، وتبث الحقد بين صفوف الجماعة ، وتقيد الإنسان بالأرض وتقطع صلته بالسماء ،

وتنفى قوته الروحية ، وتجعله عبداً لحاجاته ومطامعه المادية . ويمهد بعض الداعين لهذه المذاهب بشن الهجوم على الإسلام ، فيعرضون بعض جوانبه عرضاً غير علمي ومخالفاً للحقيقة ، أو يفسرون بعض الأقوال تفسيراً مغرضاً وملتويا ، أو يقدمون تاريخه فى صورة تشوه الحقائق ويستنتجون منها النتائج الخاطئة . لكن هذه العناصر شاذة ، والآراء التى تدعو إليها غريبة ، وتتنافى مع حقيقة الإسلام وطبيعة المجتمع الإسلامى، ومثله السامية وقيمه الأخلاقية . ولذا ، فان هذه المحاولات لابد أن تبوء بالفشل ، ولابد أن ينبذها المجتمع ، ويحكم على أصحابها بالضلال أو الجهل ، ويستمر المجتمع فى طريقه القويم نحو التمسك بالمثل الإسلامية ، وبناء نظمه على أساس هذه المثل والمبادىء ، ومواصلة السير والتقدم لإتمام النهضة الإسلامية .

فمن أمثلة هذه المحاولات مجموعة من دعاوى خاطئة ومزاعم احتوى عليها كتاب أو كتيب ظهر من نحو نصف قرن ، ولكن لايزال بعض ذوى الأغراض من معتنقى هذه المذاهب الفاسدة يروجون له ويرددون آراءه ، أو ينقلونها فى كتبهم على أنها آراؤهم الخاصة .وكان ملخص أو جوهر هذه المزاعم الباطلة ادعاء أن الإسلام لاعلاقة له بالمجتمع — تفريعاً على مايذهبون إليه من أن الدين يضاد الدنيا فلاصلة بينهما ، ويخرجون من ذلك إلى الزعم بأنه لم توجد دولة ولاخلافة فى الإسلام ، منكرين الحقائق التاريخية وأقوال علماء الإسلام المجمع عليها . وهذه كلها ترهات وأباطيل ، فالدين أولا ليس ضد الدنيا وإنما جاء فى الحقيقة لصلاحها ، والإسلام بالذات ليس مجرد عدد من الطقوس أو مسألة روحية غامضة ، ولكنه نظام شامل يشمل النواحى الروحية والعملية ويربط بينهما ، وينظم شئون الإنسان فى حياتيه الدنيوية والأخروية ، وفق قوانين وقيم خلقية يجب الالتزام بها ، ويشمل التنظيم حياة الأفراد والجماعات ، ومن أجل هذا أقام الإسلام الدولة مع الدين .

وهذه الدولة الإسلامية هى التى تنفذ غايات ومقاصد الإسلام . وقد أقام الرسول عليه السلام هذه الدولة وكانت لها كل خصائص الدولة ، ثم استمرت بعد وفاته باسم الخلافة حيث أجمع الصحابة على وجوب استمرار الدولة والدين معاً متلازمين كما سيأتى توضيح كل ذلك فى الكتاب .

وقد كان ظهور تلك الدعاوى الباطلة فى الكتيب المشار إليه من بين الأسباب التى دعتنى إلى البحث فى الناحية السياسية للاسلام — إلى جانب السبب الآخر الذى ذكرته فى مقدمة الطبعة الأولى ، وهو مالاحظته وأثار عجبى من أنه لم يكن هناك مكان فى تاريخ النظريات السياسية للآراء والأفكار الإسلامية . وقد عملت ضجة للكتيب المذكور الذى احتوى على تلك المزاعم ، ونعنى به الكتاب المسمى «الإسلام وأصول الحكم» المنسوب إلى الشيخ عبد الرازق — وعدت بعض الصحف والجهات المغرضة صاحبه باحثاً محققاً ومجدداً ، وكأن أباطيله هى الحقيقة التى لم يعرفها جميع المسلمين طوال العصور ، حتى جاء هذا الجهبذ الفريد الذى ادخره الدهر لآخر الزمان فاكتشف الحقيقة . فوجدت إذن من الواجب تفنيد هذه الأباطيل ، وجاء كتابنا « النظريات السياسية الإسلامية » للرد على هذه المزاعم ودحض هذه المفتريات ، وإظهار الطبيعة الحقة للاسلام من الوجهة السياسية أو الدستورية ، مدعمة بالحقائق التاريخية وأقوال مجتهدى الإسلام .

ولكن إذ وجدنا بعض الناس لايزالون يرددون هذه المزاعم ، راينا من الواجب أيضاً أن نوضح الظروف التى ظهر فيها ذاك الكتيب المذكور حتى تعرف الدوافع التى دعت لإصداره ، ونصحح الوقائع التاريخية التى عرضها مشوهة ، فألفنا كتاباً آخر هو : « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث» . وقد أثبتنا فى هذا الكتاب أن الكتيب المذكور لم يكن بحثاً علمياً نزيها ، ولكنه كان دعاية سياسية ، أوحت بها بعض الدول الإستعمارية لمهاجمة الخلافة العثمانية

فى أثناء الحرب العالمية الأولى ، حيث كان الخليفة الذى يدين له المسلمون بالولاء قد أعلن الجهاد ضد تلك الدولة وهى بريطانيا ، كما أثبتنا أيضاً أن الشيخ المنسوب إليه الكتاب ليس هو المؤلف الأصلى أو الحقيقى لهذا الكتاب أو هذه الدعاية . ومن يرد أن يعرف الحقيقة حول الكتيب المذكور الذى ليس — كما بينا — إلا مجموعة من الأخطاء والادعاءات التى لاسند لها ، والذى لم يكن إلا دعاية ضد توحد كلمة المسلمين ، كتبها فى الغالب أحد المستشرقين المؤيدين للاستعمار والصهيونية — من يرد معرفة ذلك فليرجع إلى كتابنا الذى ذكرناه وهو « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » ، وهو فى الحقيقة مكمل لكتابنا الحالى الذى نقدم له ، وهو : « النظريات السياسية الإسلامية » .

على أنه — وهذا ما نذكره مع الأسف — لايزال يوجد بعض أناس من الأدعياء ، المتشيعين لبعض المذاهب الوافدة الغريبة ، التى تدعو إلى الإلحاد وتعادى الأديان ولاسيما الإسلام بالذات — لايزال بعض هؤلاء الأدعياء أو الجهلاء الذين لايدرسون دراسة علمية صحيحة ، يرددون هذه الدعاوى الباطلة . وليسوا أيضاً أمناء ، فهم ينقلون هذه الآراء من الكتاب الذى أشرنا إليه المنسوب إلى الشيخ أو المستشرق ، ويضعونها فى كتبهم على أنها آراؤهم الخاصة . والأدهى أن بعض هؤلاء وضعها فى رسالة مفروض أنها علمية وقدمها لنيل درجة جامعية ، ثم أعلن أنه سينشرها فى ثلاثة كتب عن الخلافة والمعتزلة ، وهو يظن أنه سيكسب بهذا لقب الباحث أو المتفلسف ، ولكنه لايدرى أنه يردد أخطاء ويذيع مفتريات ، وهى لاتدل إلا على الجهل والادعاء والغرور ، ثم هو مقلد فيها لافضل له الا ترديد الببغاء . وخلاصة القول أن هذه الدعاوى كلها التى ترمى إلى فصل الدين عن الدولة ، والإسلام عن المجتمع ، وإبعاد الشريعة الإسلامية لتحل محلها شرائع الأهواء والشهوات

أو الفوضى ، وإنكار الدولة والخلافة فى الإسلام ، وتزوير حقائق التاريخ الإسلامى — كل هذه دعاوى باطلة ومردودة ، وهى مزاعم واهية ،والأدلة العلمية كلها تنقضها ، ومن يحاول أن ينسبها إلى بعض علماء الإسلام أو المعتزلة فهو مفتر على هؤلاء العلماء ، لأن جميع المعتزلة وجميع أصحاب المذاهب الإسلامية — بدون استثناء — يقررون ويجمعون على وجوب العمل بالشريعة الإسلامية ، ولا يمكن أن يقول أحد إن الدولة الإسلامية دولة « مدنية » يقصد غير دينية أو غير إسلامية إلا مطعون فى عقله وخلقه ، أو مخرف جاهل .

ثم إن المجتمع الإسلامى يرفض اليوم هذه المفتريات والآراء الهدامة المضللة ، فان العالم الإسلامى قد نهض ليقيم بناء حاضره ومستقبله على الأساس المتين الوحيد الصالح ، وهو أساس تراثه ودينه وتاريخه ، وهو الإسلام الذى يؤمن ويتمسك به ، لأنه هو الذى يحقق العدالة ويحفظ الحقوق ويصون الكرامة الإنسانية ، فنحن الآن — كما ذكرنا فى هذه المقدمة — فى عصر نهضة إسلامية جديدة ، وإعادة للروح الإسلامية القوية ، وقد قررت المجتمعات أن تكون الشريعة الإسلامية مصدر التشريع وأن تطبع الحياة والنظم الاجتماعية بطابع الأخلاق الإسلامية الفاضلة . فمحاولات كل هؤلاء الأدعياء المغرضين والجهلاء ستذهب هباء ، وهى محكوم عليها بالعدم وسيستمر الإسلام فى سيره التاريخى لتصلح الأمة الإسلامية من أحوالها ، وتستعيد قوتها . وتعود أمة عزيزة لها السيادة والمجد كما كانت فى عهود أسلافها . فلن تبقى إذن إلا الحقائق ، وستفنى أباطيل هؤلاء الذين يريدون أن يعرقلوا مسيرة الأمة ، ويقفوا فى طريق النهضة الجديدة — « يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون » .

بسم الله الرحمن الرحيم

حول هذا الكتاب

بعد أن صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى كتب بعض الأساتذة الأعلام معربين عن آرائهم فيه ، فرأينا فى مقدمة الطبعة الثانية ، فما بعدها ، أن نذكر بعض هذه الآراء ، وبينا السبب الذى من أجله رأينا ذلك . ولما كانت هذه « المقدمة » قد أصبحت جزءا من الكتاب ، فانا نوردها فيما يلى . وقد جاء فى تلك المقدمة — بعد التمهيد — :

« والواقع أنى لا أجد ما أقدم به هذه الطبعة الجديدة خيراً من أن أثبت جملة من أقوال حضرات العلماء والساسة ، الذين تفضلوا بابداء آرائهم عن الكتاب : أسجل هذه الأقوال — وإن كان التسجيل لايلزم منه الموافقة التامة — أولا : لما لأصحابها من مكانة ، وثانياً : لأنها صارت من حق التاريخ ، وأيضاً : لأنها تتحدث عن موضوع الكتاب أو منهجه ، وإنى أنتهز المناسبة ، فى ذات الوقت ، لأقدم لأصحابها الأفاضل خالص الشكر والتقدير ، وجزاهم الله خير الجزاء.

(١) كتب الدكتور « علي ماهر » — رئيس وزراء مصر الأسبق ، (وكان رئيس « لجنة الدستور » إذ ذاك) — من خطاب إلى المؤلف ، يقول :

« . . . وإنى إذ أعبر لحضرتكم عن جزيل شكرى لهذه العناية الكريمة ، أنوه بما طالعته فى كتابكم : من أسلوب علمى ممتاز ، وتعمق فى البحث ، وجهد مشكور فى التمحيص والدرس . كتب الله لكم ولزملائكم الجامعيين اطراد التوفيق فى خدمة العلم والحقيقة ، حتى يتهيأ لبلادنا العزيزة ما تعلقه من كبار الآمال على صفوتها المثقفة » .

(٢) وكتب الأستاذ الكبير « محمد زكى عبد القادر » — أحد رؤساء تحرير « الأخبار » ، ومن أقطاب الصحافة المصرية — فى « يومياته » بالأخبار مقالا ، جاء فيه :

« أنفقت بعض ساعات الليل أقرأ كتاب «النظريات السياسية الإسلامية»— والموضوع يستهوينى ولا أكاد أعثر على كتاب فيه حتى أسارع إليه — وقد قرأت فى هذا الكتاب كثيراً مما صحح معلوماتى ، وأضاء أمامى بعض الغموض الذى يحيط بنشأة الفرق والأحزاب الإسلامية . وقد نهج المؤلف فيه نهجاً علمياً . ومزج الفقه الإسلامى بالنظريات الحديثة مزجاً موفقاً » .

(٣) وأجاب حضرته عن سؤال وجهه إليه مندوب مجلة « الإذاعة المصرية » بمناسبة أول عام جديد — وكان السؤال :

« ما هو أهم كتاب قرأته خلال العام الماضى » ؟ — والعام المقصود هو الذى تلا صدور الكتاب — فكان الجواب :

إنه كتاب « النظريات السياسية الإسلامية » . وبين بعض السبب فى ذلك فقال : « وأهم ما استرعى انتباهى فى هذا الكتاب أنه عرض النظريات الإسلامية وأقوال الفقهاء ، فى الحكم وسياسة الدولة ، على صورة بسطت ووضحت أمامى الكثير من النظريات الحديثة . وإنه لشىء لافت للنظر أن يتمكن فقهاء المسلمين — بالظروف التى كانوا يعيشون فيها ، ومعتمدين على ما ورد فى السنة والأحاديث النبوية وهو قليل نسبياً ، ومستهدين بالمبادىء الأساسية فى الإسلام — أن يتمكنوا من دراسة هذه الذخيرة الوافرة من الأحكام والتوجيهات ، التى يمكن أن تعتمد عليها أية دولة حديثة ، وتحقق حكماً يقر إرادة الشعب ويرعى مصالحه » .

(٤) وجاء فى مقال للأستاذ الجليل « الشيخ محمد أبو زهرة » – أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة – فى مقال نشرته إحدى المجلات الإسلامية الكبرى ، ما يأتى :

اتجه مؤلف « النظريات السياسية الإسلامية » إلى فلسفة السياسة الإسلامية ، والمناحى التى نحت نحوها الطوائف الإسلامية والمذاهب المختلفة ، مبيناً ماتجتمع فيه من أصول ، وما تفترق فيه من فروع .

وقد جمع فى دراسته بين الأصول الدينية للنظريات المختلفة ، والأدوار التاريخية التى مرت بها .

وهو فى كل ذلك قد استولى على موضوعه تفكيراً وتعبيراً ، ودقة وعمقا ، وإحكام عرض ، وحسن تأت لدقائق المسائل ومختلف الأقوال » .

(٥) وقالت الدكتورة « بنت الشاطىء » – ناقدة « الأهرام » الأدبية ، والأستاذة بجامعة عين شمس – فى مقال لها بصحيفة « الأهرام » :

« ... والحق أنى لا أعرف ، فيما قرأت حديثاً من مؤلفات المشتغلين بهذه المادة ، بحثاً كهذا ، امتزج فيه النظر الفلسفى بالتحقيق التاريخى . وإذا كانت الدراسات الجامعية تقاس بسلامة منهجها ، ومدى جدواها على العلم ، وإفادتها إياه فائدة محققة – فان كتاب « النظريات السياسية الإسلامية » جدير بأن يأخذ مكانه بين هذه الدراسات ، دون أن يجحد ناقد منصف مافيه من نضوج وأصالة » .

ثم قالت أيضاً :

« ... وإنما الذى يعنينى هنا هوما يحمل البحث من أثر الجهد الباذل ، الذى لايقف عند جمع ماتناثر من أقوال الأقدمين ؛ وإنما تبدأ بعد هذا الجمع

مرحلة شاقة من النظر العميق والنقد الرشيد؛ تتلوها مرحلة أشق ، هى إنضاج الفكرة وصياغة المادة فى طمأنينة ، توحى بالثقة وتبعث على الاحترام . كذلك أقدر فى البحث أمانة الدارس » .

(٦) ونشر أحد رجال التاريخ بالسودان الشقيق — وهو الأستاذ « محمد الخير عبد القادر » — بحثاً مطولا فى مجلة « السودان الحديث » ، قال فيه : —

« ... وهذا الكتاب : « النظريات السياسية الإسلامية » من أجدر الكتب الحديثة بالاحتفاء والتقدير ، لا لأنه يعالج جانباً هاما من جوانب الفكر والتاريخ الإسلامى فحسب ، وإنما لأنه ظهر فى وقت كاد المسلمون فيه يستسلمون للدعاية التى تريد أن تفصل بين الدين والدولة فى العالم الإسلامى ، متأثرين فى ذلك بما يكتبه أعداء الإسلام » .

ثم ختم بحثه قائلا : —

« تلك إذن هى قيمة هذا الكتاب : فهو قيم فى ميزان البحث العلمى ، لأنه يقوم على دراسة منهجية صحيحة وقواعد علمية بينة ؛ وهو قيم فى ميزان السياسة ، لأنه يضيف إلى ثروة الفكر السياسى العالمى تراث الفكر الإسلامى السياسى ؛ وهو قيم فى ميزان الدين ، لأنه يرد للاسلام مكانته فى عالم السياسة والحرب ، بعد أن كاد الإسلام يفقد هذه المكانة بفضل مجهود أعدائه وجهل أبنائه . والكتاب بعد ذلك قيم فى ميزان المساجلة والمناظرة ، لأنه يرد أقوال المدعين.. بالحجة الدامغة والمرجع الأصيل والمنطق الحديث » . إ هـ .

مقدمة الكتاب

(الطبعة الاولى)

عنى الغربيون بدراسة النظريات السياسية لمفكريهم فى العصور المختلفة : فدرسوا آراء «الإغريق» و«الرومان» والمدافعين عن حقوق « البابوية» أو «الامبراطورية» فى العصور الوسطى ، وفلاسفة العصور الحديثة . وأصبح علم «النظريات السياسية» علماً متميزاً له كيانه الخاص، عظيم القيمة كبير الخطر . ثم صار هذا العلم يدرس فى جامعات أوربا : تارة على أنه أحد العلوم التاريخية ، وتارة أخرى على أنه أحد فروع الفلسفة ، فيطلق عليه اسم «الفلسفة السياسية» ؛ وطوراً على أنه من بين المباحث التى تكمل بها الدراسات القانونية ؛ ولاسيما الدستورية منها ، لأن صلته بالقانون الدستورى وثيقة جداً ؛ وطوراً آخر على أنه أحد ألوان المعارف العامة التى لابد منها لكل : من السياسى ، وعضو الهيئات النيابية ، والمصلح الاجتماعى ، والمواطن الصالح ، الذى يريد أن يؤدى واجبه لبلاده خير الأداء .

وطالما كنت أسائل نفسى وأنا أدرس هذا العلم ، مرة بصفة إجمالية فى مصر وأخرى بصفة تفصيلية فى أوربا ؛ وأنا أرى أن النظريات التى تدرس إنما هى — فقط — نظريات الإغريق والرومان وأمثالهم من المفكرين الأوربيين : وأين مكان الفكر الإسلامى بين هذا الإنتاج الإنسانى العام ؟ ألم يكن فى الإسلام مفكرون سياسيون ؟ ألم ينتج الإسلام تفكيراً سياسياً ؟ .

كان هذا السؤال يثب إلى خاطرى ، ويتردد على ذهنى ما بين آن وآخر حائراً ، وهو يلح أن أجد له الجواب . ولكن الإجابة عليه ، إذا أريد لها أن تكون مبنية على أسس علمية ، وتعرض فى صورة مفصلة واضحة لم تكن

بالأمر الهين ؛ إذ أنه قبل أن يتوصل إليها لابد من دراسة عميقة شاملة للتراث الإسلامى الخالد، وتعقب الأفكار التى بثت هنا وهناك فى ثنايا الكتب التى ألفها القدماء فى العلوم المأثورة المختلفة ، ولا تزال مكتوبة بلغتهم الاصطلاحية التى لم تعد مألوفة اليوم؛ وتقارن هذه الأفكار بالآراء التى انجلى عنها تطور الغرب ، وتسلك فى نظام جديد ، ثم يعبر عنها باللغة التى صارت متداولة فى مجال العلوم السياسية والدستورية الحديثة .

على أن القرائن، منذ بداية الأمر ، كانت تشير إلى أن الجواب على أية حال ، لن يكون بالسلب ، وذلك ، أولا : لأن إنتاج الفكر الإسلامى فى مختلف نواحى العلوم — كما تشهد بذلك النهضة العلمية الرائعة التى عرفت فى العصر العباسى ، والتى لم يكن لها نظير فى تواريخ الأمم السابقة لذلك العهد — إنتاج حافل ؛ فلا يعقل أو على الأقل يكون من التصور البعيد ، أن يظن أن هذه الناحية الهامة من نواحى الثقافة الإنسانية قد أهملت ؛ ونعنى بها الناحية السياسية. وثانياً : لأن المجتمع الإسلامى، فى خلال العصور المتعاقبة ، قد نجح فى إنشاء دول ، بل إمبراطوريات، بلغت — دون أن تكون هناك خشية المبالغة فى القول — من الدقة فى أنظمتها وإدارتها وأساليبها ما لم تبلغه النظم السياسية أو الإدارة التى ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع .

ومن الحقائق التى لا تزال غير معروفة لكثير أن « الدولة الحديثة » — وهى أحد العوامل التى كانت سبباً فى انتقال أوروبا من العصور الوسطى ، أو الفوضى الإجتماعية التى سميت بالنظام الإقطاعى — كانت اقتباساً إلى حد قريب أو بعيد، من الدول التى كانت موجودة فى بلاد الشرق الإسلامى، لذاك العهد . كما أن النهضة القانونية التى حدثت فى أوربا، وأدت إلى تكون تلك الدولة ، كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية فى الممالك الإسلامية، التى كان القانون أو « الفقه » هو المادة الأولى للدراسة فى جميع كلياتها؛ فنشأت الجامعات فى

إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح ، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذى شهدته فى الشرق . فاذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامى فى ميدان السياسة العملية ، وذاك هو إنتاج الفكر فى مختلف نواحى العلوم، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج فى أفق السياسة النظرية — مع مراعاة الحدود ، بطبيعة الحال ، التى انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعى فى ذاك العصر.

مشبعاً بالتفاؤل إذن ومحدواً بالأمل ، بدأت العمل فى هذا الموضوع . وبعد أن قطعت مرحلة فى البحث تبين لى أن هناك من الدلائل ما يثبت صحة القضية السالفة : فالمسلمون قد فكروا فعلا فى السياسة وكونوا لهم نظريات عنها غير أن بحثهم كان تحت اسم آخر ، وتكلموا بلغة أصبحت غير مألوفة فى العصر الحاضر . فالنظريات التى وصلوا إليها كانت : إما جزءاً من مباحث علم الفقه ، أو الكلام ، أو التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الأدب . ويوجد بعضها أيضاً فى تفاسير القرآن ، وفى شروح الأحاديث ؛ ولذا فانه ينبغى لمن يريد أن يفهم هذه الآراء فهماً حقيقياً ويلم بها إلماماً تاماً أن يرجع إلى تلك العلوم جميعاً . وهذه النظريات ، فى مجموعها ، وإن كان قد غلب عليها طابع معين واتخذت وجهة خاصة ، وانتهت فى سير التطور إلى حدود لم تتجاوزها ، فانها مع ذلك تكون ثروة عظيمة القيمة ، جديرة بالعناية والدراسة ، تضاهى ما أنتجته أوروبا فى بعض عصورها الزاهية . بل إن من بين هذه النظريات مالم تصل أوروبا إلى معرفته إلا بعد أن قطعت شوطاً طويلا فى طريق التطور ، وما يمكن أن يوصف بأنه يعبر عن أسمى المبادىء السياسية التى وصلت إليها الإنسانية — كما سيتبين ذلك فى أثناء بحوثنا القادمة .

ومن المميزات العامة للتفكير الإسلامى ، التى تميز ذاته فوق ما تقدم : أنه ، أولا ، نشأ نتيجة للتطور التاريخى ، وثانياً أنه كان يقصد إن تصاغ

عناصره فى صيغة قانونية ، حتى يمكن بقدر ما تسمح به الأحوال أن يطبق فى حياة الجماعة العملية ، وثالثاً — وهذه الخاصية تميزه عن التفكير الغربى فى كثير من عصوره — أنه كان مرتبطاً دائماً بالقيم الأخلاقية ، لايستطيع أن ينفصل عنها أو يتجاهلها ؛ بل إن هذه القيم كانت هى غاياته الأساسية ، وجوهر حياته الذى يفقد كيانه إذا افتقده ؛ ورابعاً ، أنه منذ نشأته رسمت له حدود جعلت تطوره ينتهى إلى غاية لايعدوها ، وإن كان من الممكن فى العصر الحاضر أن يجعل ما انتهى إليه من نتائج كأساس ، ويبدأ فى تجديده ووضع نظام محدث له .

* * *

وكان المنهج الذى اتبعته فى البحث أنى رجعت إلى المصادر القديمةالأصلية أولا ، لاستخراج الأفكار من معادنها ، مع المقارنة بين المصادر ، والموازنة بين الآراء المختلفة ومناقشتها ؛ ثم محاولة ترتيب هذه الأفكار وفق نظام علمى ، وإحكام الربط بينها ، والتعبير عنها بلغة حديثة . وهذا هو لباب البحث ؛ وكان عملى فيه عمل المؤرخ يريد أن ينقل الصورة صادقة ، ما أمكن أن تبلغ الصورة من الصدق .

ثم كان لابد بعد ذلك أن أطلع على ماكتب المستشرقون ، وما جاء فى كتب بعض المؤلفين المعاصرين من آراء حول هذه النظريات . وقد أصاب بعض هؤلاء المتأخرين ، كما أخطأ بعضهم خطأ بيناً ؛ إذ كانت غايته أن يدافع عن فكرة سياسية معينة ، لا أن يبحث بحثاً علمياً — كما سنبين أمره فيما بعد . والتزموا فى الغالب الخطة القديمة : فرووا آراء السابقين على أنها أحكام أو فتاوى ، دون أن يبينوا مستندها العقلى ، أو يصفوا تطورها التاريخى . وأما المستشرقون فقد كان عرضهم فيه جدة وطرافة ؛ وكان أقرب إلى روح

العصر ، ولهم نظرات نافذة . ولكن كانت تنقصهم الإحاطة والشمول ، وبضاعتهم قليلة ، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا تماماً من طريقة العرض التقليدى ، كما أنهم لم يفهموا كثيراً من الأسرار الكامنة وراء الآراء ، ولا الآراء نفسها أحياناً ؛ فوقعوا نتيجة لذلك فى أخطاء جمة . وليس هذا الأمر بمستغرب ؛ لأن هذا الموضوع وأمثاله ينبغى أن يدرس بالرجوع إلى مصادره الأصلية الإسلامية ، وهى باللغة العربية . وقد حرصنا جهدنا فى ثنايا البحث أن ننبه إلى تلك الأخطاء ، ونرد عليها مبينين وجه الحق ؛ كما أشدنا بأحكامهم الصائبة وسجلناها معجبين بها ، حينما وجدناها .

وينبغى أن ننبه إلى أن ما احتوى عليه الكتاب من مادة ليس هو كل ما أنتج الفكر الإسلامى من آراء سياسية ؛ وإنما هو اشتمل على تلك التى يمكن أن تنعت بحق بأنها «نظريات» ، وما يجدر أن توصف على وجه التحديد بأنها «إسلامية» . ونقصد بالنظريات ما جاء تكوينها فى صورة قضايا منطقية ، يمكن أن تعين مقدماتها ويشار إليها بالترتيب ، فهى إذن نوع من التفكير الفلسفى ؛ والإسلامية هى ما كانت مصادرها الأصول المتفق عليها التى تستنبط منها المبادىء الإسلامية . وهذه الشروط لاتنطبق إلا على الأفكار التى قررها علماء الفقه والكلام ، أو المؤرخون منهم ؛ فتلك قضايا منطقية ؛ ومصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها ، فهى إذن «إسلامية» بحق . وأما ما عدا ذلك فهى إما آراء فردية خاصة ، أو مجموعات من الحكم والنصائح ، أو هى إرشادات عملية للملك أو الأمير أو الحاكم ، يهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية ، وتبين له الطريقة التى ينجح بها أو يستبقى ملكه . ويمكن أن تسمى : «الآداب السياسية » . وبعض هذه منقول ، مأخوذ من حكم الفرس أو الروم أو الهند ؛ فمصادره أجنبية أو على الأقل ليست « إسلامية » محضة . فهذا الأدب كثير ،

ألفت فيه كتب عديدة، وله قيمته، وهو جزء من ثقافة الإسلام العامة؛ لكن ليس هو موضوع بحثنا الآن.

وقد جعلت الكتاب سبعة أقسام؛ وهي تمثل الموضوعات الرئيسية التي تكون منها البحث؛ وهي بدورها تتفرع إلى قضايا ثانوية. بدأتها بتوضيح تكون الدولة، ثم بيان نشأة النظريات، وتكون الفرق والأحزاب. وفصلت القول في ذلك لأن هذه النشأة كانت غامضة وهي الأساس لما يجيء بعدها. ثم في الفصول التي تلت، أوضحت نشأة البحث السياسي في الإسلام، الذي تمثل في موضوع «الإمامة»، وبينت حقيقة هذا النظام والفروق بينه وبين الأنواع الأخرى. كما تناولت المذاهب المختلفة حول أسس الحكم وأهدافه. وفصلت البراهين على مذهب الوجوب، الذي هو رأى الأغلبية. وعنيت – بصفة خاصة – بتقرير مبادىء «الشيعة». ثم دار البحث بعد ذلك حول «العقد السياسي» ومسائله، وهي تتناول إرادة الأمة وأهل الحل والعقد وولاية العهد وغير ذلك؛ وكذلك الولايات وشروطها، ولاسيما الوزارة وأحكامها، والواجبات العامة للدولة ومن بينها «التكافل الإجتماعي». وجعل القسم الأخير خاصاً بتحديد العلاقات بين الأمة والحاكم، والقواعد الرئيسية للحكم مشتملة على مبدأ «مسئولية الحاكم». ثم ختمت هذه الأقسام ببحث حقيقة «السيادة» وتحديد طبيعة الدولة. وفي أثناء كل ذلك استعرضت الآراء، وحررت المسائل المختلف عليها. وكان هدفي الأول دائماً: بيان الأسس العقلية التي يستند إليها كل رأى.

فاذا كنت قد نجحت في عرض موضوعات البحث، وتبويب مسائله، وتقسيم مواده، وتحقيق الأغراض التي قصدت إليها – على هذا النحو الذي سيتبين فيما يلي – فانى أرجو أن أكون قد وفقت إلى وضع منهج لم يكن معروفاً من قبل، تدرس على أساسه تلك النظريات؛ كما اهتديت إلى رسم

معالم محددة لعلم ينبغى أن يعتبر جديداً ، يضاف منذ اليوم إلى ثروة الثقافة الإسلامية ، يسمى ، بوجه قينى وبصفة قاطعة : « علم النظريات السياسية الإسلامية » . وفيما أعلم هذا أول كتاب ، تبع منهجاً علمياً ، يصدر عن الموضوع .

وتملؤنى الغبطة إذ أقدم كتابى هذا إلى جمهور العالم الإسلامى ، إذ أننى أريد أن أساهم به فى إيجاد نهضة لإحياء دراسة العلوم الإسلامية على نسق جديد ؛ كما أريد أن أعاون على نشر الثقافة السياسية ؛ إذ أن علة الشرق الأصيلة إنما هى فساد أنظمته السياسية وتأخر تفكيره السياسى : فعسى أن يكون هذا الكتاب وأمثاله خطوة نحو علاج هذه العلة، وعاملا قوياً فى رفع مستوى التفكير فى الدولة وشئونها ونظم الحكم، وفى الحقوق والواجبات العامة.

والله أسأل أن يحقق النفع به، ويجعله شاملا . وهو وحده ولى التوفيق :

محمد ضياء الدين الريس

القاهرة مايو سنة ١٩٥٢

الفصل الأول

تكون الدولة الإسلامية

تمهيد :

من الظواهر التى أدركها بعض الباحثين فى تاريخ النظريات السياسية بوجه عام ، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية[1] . وإذا كانت هذه الظاهرة صحيحة بالنسبة إلى أى نوع أو طائفة من الآراء ، فى أى ميدان من ميادين الفكر ، فانها حقيقة واضحة لاشك فيها بالنسبة إلى النظريات السياسية الإسلامية . فهذه النظريات — ولا سيما فى أدوار نشأتها الأولى — مرتبطة أوثق ارتباط بحوادث التاريخ الإسلامى ؛ إلى درجة أنه ينبغى أن ينظر إليهما كأنهما جانبان لشىء واحد ، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر . وتختلف طبيعة العلاقة بينهما : فتارة تبدو الآراء وهى الموحية بالحوادث ، وطوراً تكون هذه سبباً للآراء أو ظرفاً محيطاً بوجودها

---

(١) ممن نبه إلى ذلك الأستاذ نيفيل فجس J. N. Figgis فى كتابه : The Divine "Right of Kings" (أى الحق الإلهى للملوك » — الذى نال به إحدى الجوائز الأدبية الكبرى — فقد برهن فى غير موضع من هذا الكتاب على أن تلك النظرية إنما كانت نتيجة الظروف الراهنة السائدة فى وقتها . ومما قاله عنها ما جاء فى المقدمة : « إن هذه النظرية كانت بالأحرى نتيجة للأمر الواقع أكثر منها ثمرة للتفكير » ص ٦ .

وذكر كاتب معاصر أيضاً هو الأستاذ «ماترن» J. Mattern فى مؤلفه : Concepts of Satae, Sovereignty, and International Law. أى : « مفاهيم الدولة والسيادة ، والقانون الدولى » ص ٢ ما يلى : « إنها حقيقة هامة ، وإن كانت مجهولة لدى كثير : أن نظريات «هوكر» و « هوبز » و « لوك» و« روسو »كانت نتيجة نوازعهم السياسية واهتمامهم بنتائج المعارك الدينية والسياسية ، التى كانت — على التعاقب —ناشبة فى أزمانهم ، فى الأوطان التى كانوا يدينون لها بالولاء ، أو فى البلاد التى وجدوا فيها موئلا ومقاما . أ هـ » .

وقد لا تكون النظرية إلا امتداداً لواقع ماض ، أو قياساً على سابقة تم إقرارها فى عصور سالفة ؛ أو قد تأخذ العلاقة صورة أخرى .

ومن أجل هذا الترابط بين الجانبين النظرى والواقعى ، يصير من الواضح أنه لا يمكن فهم أى منهما بدون الآخر ، كما أن خير منهج لدراسة هذه النظريات هو أن تدرس مقترنة بالوقائع التاريخية التى ارتبطت بها ، وتتدرج معها فى مراحل التطور بحسب ترتيبها الزمنى — الذى هو فى نفس الوقت الترتيب الطبيعى أو المنطقى — حتى يدرك كنه الصلة التى تربط بين الطرفين ، وتتضح حقيقة الآراء ، وتعرف البيئة التى نبتت فيها كل فكرة إلى أن أثمرت نتائجها ، ووصلت إلى تمام نموها . وهذا هو المنهج الذى سنتبعه الآن .

* * *

عصر النبوة :

كان العصر الأول من تاريخ الإسلام ، أى منذ قام الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو إلى ربه حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى — وأولى بنا أن نسميه عصر « النبوة » أو « الوحى » ، لما له من صفات معينة تميزه عن غيره من العصور — كان الفترة المثالية التى تحققت فيها المثل العليا للاسلام بأكمل معانيها .

وقد انقسمت هذه الفترة إلى مدتين فصلت بينهما الهجرة ؛ ولم يكن بينهما من التمايز والتغاير ما يزعمه بعض المستشرقين [1] . بل كانت الأولى

(١) من الدعاوى الباطلة التى يرددها عدد كبير من المستشرقين أن الهجرة كانت بدء حقبة جديدة : بمعنى أنها آذنت بحدوث انقلاب كلى ، ليس فقط من حيث تطور الحوادث ، ولكن فى طبيعة الإسلام ذاتها والمبادىء التى دعا إليها ، وفى مشاعر الرسول عليه السلام نفسها ، وأغراضه أيضاً . وفى سبيل تدليلهم على هذا الزعم يعمدون إلى عقد مقارنة بين حياة الرسول الوديعة المسالمة فى مكة وبين حياة الجهاد والثورة فى المدينة ! وقد يكفى ، فى الرد على هذا أن نبرهن على أنه لا يوجد

حينهما ممهدة للثانية ؛ فنى الأولى وجدت نواة « المجتمع الإسلامى » ، وقررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامة ؛ وفى الثانية تم تكون هذا « المجتمع » وفصل ما أجمل من قواعد ، وأكمل التشريع باعلان مبادىء جديدة ، وبدىء بتنفيذ وتطبيق المبادىء جميعاً ، حتى ظهر الإسلام فى هيئته الإجتماعية وحدة منسجمة عاملة ، تهدف إلى غايات واحدة .

ويعنى التاريخ ، من وجهة النظر السياسية ، بالمدة الثانية أكثر من الأولى ، لأن الجماعة الإسلامية فيها قد أصبحت مالكة أمرها تحيا حياة حرة مستقلة ، وتحققت لها « السيادة » بمعناها الاصطلاحى . وأخذت مبادؤها تصدر فى خطط عملية . ولكن المغزى الأكبر للفترة كلها بقسميها فى نظر التاريخ أن المرحلة كانت مرحلة « تأسيس » ، وعهد بناء ونشاط ، فهى ذات

تعارض بين المظهرين ؛ وأن الحياة الثانية إنما كانت استمراراً للأولى ؛ وإنما الاختلاف وقع فى الظروف ودواعى الحوادث : فبقدر ماكانت ملائمة ، كانت تظهر جوانب جديدة فى حياة الإسلام .

ولكن بحسبنا أن نثبت ما قاله كبير منهم ، وهو الأستاذ المستشرق «جب» H,A,R, Gibb وقد تكشفت له الحقيقة ؛ فقد قال فى آخر كتاب صدر له عن الإسلام "Mohammedanism" p. 27 in the Series (H.U.L.) 1949, — مايلى :

« ينظر إلى الهجرة غالباً على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد فى حياة « محمد » وأخلاقه ؛ ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد فى مكة ، وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة — ليس لها ما يبررها من التاريخ . لم يحدث هناك إنقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد . ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمراً ، وإعلان ما كان مستتراً . فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هى أيضاً ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الدينى الجديد الذى أقامه — أنه سينظم تنظيماً سياسياً ؛ ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائماً ، فى عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هذه هى إحدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الإلهية فى إرسال الرسل . فالشىء الجديد الذى حدث بالمدينة هو إذن — فقط — : أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية » .

أهمية كبرى بالنسبة إلى توجيه مصائر الحوادث ، ووضع السنن التى تسير عليها الأجيال فى كل العصور المستقبلة . أما من ناحية التفكير النظرى فأثرها ينحصر فى أنها ستكون الروح العامة التى تلهم دائماً هذا التفكير ، وتوجد النموذج أو المثل الكامل الذى تنظر إليه الآراء ، مهما اختلفت وجهاتها ، وتؤلف النقطة التى تلتقى عندها كل المذاهب مهما تضاربت وتصادمت . وفيما خلا ذلك ، ليس لها شأن فيما يتصل بظهور الآراء الفرعية الخاصة ، ولا سيما إذا كان موضوع بحثها هو النظر فى طبيعة النظام العام الذى تسير به الجماعة ، أو إدراك كنه العلاقات التى يشتمل عليها ، أو فحص أية صفة من صفاته ؛ أو بعبارة أخرى هذه المسائل التى توصف بأنها « سياسية » . إذ أن هذه الآراء الفردية السياسية لا تظهر فى جو الوحدة ، وإنما مدار ظهورها هو وقوع الخلاف وتباين النزعات . كما أن الذى يدعو إلى وجودها هو الشعور بالنقص ، والرغبة فى الاعتراض على ما هنالك من أنظمة قائمة أو أعمال . أما إذا كان النظام كاملا يمثل المبادىء السامية التى تعتنقها الجماعة ، والوحدة متحققة بين أفرادها ، ثم هم مشغولون أيضاً عن الكلام والجدل بما يقومون به من أعمال باهرة — فانه لاتكون هناك ضرورة مطلقاً لظهور آراء شخصية أو نشوء « نظريات » .

وهكذا انقضى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الوحدة ، والعمل والتأسيس ، وأوجد الروح التى تسيطر على الحياة السياسية ، وأقام النموذج للقدوة والقياس . ولكن «التفكير النظرى » لم يكن قد بدأ . وهذا هو الذى يتمشى مع طبيعة الأمور ؛ وعلى كل حال لم تكن هناك حاجة إليه . غير أن العصر لم ينته حتى كانت العوامل الأساسية التى لابد منها لإثارة هذا التفكير وتكون « نظريات سياسية » قد تكامل وجودها . وأهم هذه العوامل ثلاثة : — « أولها » طبيعة النظام الاجتماعى الذى أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم . و « الثانى » إقرار مبدأ حرية التفكير للفرد . و « الثالث » تفويض الأمر للأمة.

فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام ، وطرق إدارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية . ولابد من ذكر كلمة عن كل من هذه العوامل : —

* * *

الإسلام والسياسة :

لم يعد هناك شك فى أن النظام الذى أقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه بالمدينة — إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملى وقيس بمقاييس السياسة فى العصر الحديث — يمكن أن يوصف بأنه « سياسى » ، بكل ماتؤديه هاته الكلمة من معنى . وهذا لا يمنع أنه يوصف فى نفس الوقت بأنه «دينى » إذا كانت وجهة الاعتبار هى النظر إلى أهدافه ودوافعه ، والأساس المعنوى الذى يرتكز عليه .

فالنظام يمكن أن يوصف إذن فى وقت واحد بالوصفين ؛ وذلك لأن حقيقة الإسلام شاملة : تجمع بين شئون الناحيتين المادية والروحية ، وتتناول أعمال الإنسان فى حياتيه الدنيوية والأخروية . بل إن فلسفته عامة تمزج بين الأمرين ، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر . أما فى ذاتيتهما فيؤلفان كلا أو وحدة منسقة ؛ وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر . وهذه الحقيقة عن طبيعة الإسلام قد أصبحت من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان . وهى مؤيدة من حقائق التاريخ ؛ وكانت عقيدة المسلمين فى كل العصور السالفة . وقد بدأ يدركها جمهور من المستشرقين مع عدم قربهم من بيئة الإسلام . ومع ذلك فهناك نفر من أبناء الإسلام ، ممن ينعتون أنفسهم بأنهم « مجددون » يجاهرون بانكارهم لهذه الحقيقة ! وهم يدعون أن الإسلام ليس إلا مجرد

« دعوة دينية »[١] : يريدون بذلك أنه ليس إلا مجرد اعتقاد أو صلة روحية بين الفرد وربه ، فلا تعلق له إذن بهذه الشئون التى نصفها بأنها مادية فى هذه الحياة الدنيا . ومن بين هذه الشئون : مسائل الحرب والمال ، وفى طليعتها أمور السياسة . ومن أقوالهم : « إن الدين شىء والسياسة شىء آخر » .

وليس من المجدى ، من أجل الرد على هؤلاء ، أن نروى لهم أقوال علماء الإسلام ، فقد لا يستشعرون أنهم مقتنعون بما يقولون . ولا أن نبدأ بذكر حقائق التاريخ ، فقد يعمدون إلى المكابرة فيها ! ولكن يكفى أن نثبت جملة مما قال علماء الاستشراق فى هذا الصدد ، وقد بينوا آراءهم فى عبارات صريحة قاطعة ، لأن هؤلاء المجددين لا يستطيعون أن يزعموا أنهم أوثق منهم صلة بالعصر الحاضر ، ولا أكثر قدرة على استعمال أساليب البحث الحديثة ، واستخدام الطرق العلمية . فهذه إذن طائفة من أقوالهم :

(١) يقول الدكتور « فتزجرالد » (Dr. V. Fitzgerald) [٢] :

« ليس الإسلام « ديناً » فحسب (A Religion) ، ولكنه « نظام سياسى أيضاً (A Political system) . وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ، ممن يصفون أنفسهم بأنهم «عصريون» يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين — فان صرح التفكير الإسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان ، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر . اهـ » .

---

(١) فى مقدمة المجاهرين بهذه الآراء والمدفعين عنها الاستاذ (على عبد الرازق) القاضى الشرعى السابق بالمنصورة ، ثم وزير الأوقاف فيما بعد — فى كتابه الذى نشره عام ١٩٢٥ بعنوان : (الإسلام وأصول الحكم) . وفوق هذه الردود التى نعرضها الآن ، سنعود إلى مناقشة آرائه والرد عليها بالتفصيل ، فى خلال الفصول القادمة . (انظر — بصفة خاصة — الفصل الرابع ، من كتابنا هذا ، تحت عنوان : الرد على دعاوى بعض المعاصرين) .

(2) "Muhammedan law" - ch, I., p. 1.

(٢) ويقول الأستاذ « نللينو » (C. A. Nallino) [1] :

« لقد أسس « محمد » فى وقت واحد : ديناً « A Religion » ودولة « "A State" ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته » .

(٣) ويقول الدكتور « شاخت » (Dr. Schacht) [2] :

« على أن الإسلام يعنى أكثر من دين : إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً » .

(٤) ويقول الأستاذ « شتروثمان » (R. Strothmann) [3] :

« الإسلام ظاهرة دينية ، سياسية : إذ أن مؤسسة كان نبياً ، وكان سياسياً حكيما ، أو « رجل دولة » .

(٥) ويقول الأستاذ « ماكدونالد » (D. B. Macdonald) [4] :

« هنا — أى فى المدينة — تكونت الدولة الإسلامية الأولى ، ووضعت المبادىء الأساسية للقانون الإسلامى » .

(٦) ويقول السير « توماس أرنولد » (Sir. T. Arnold) [5] :

« كان النبى ، فى نفس الوقت ، رئيساً للدين ورئيساً للدولة » .

(٧) ويقول الأستاذ « جب »[6] :

« عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل ، له أسلوبه المعين فى الحكم ، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به » .

---

(1) Cited by Sir T. Arnold in his Book : "The Caliphate". p. 198.
(2) "Encyclopaedia of Social Sciences". Vol. VIII p. 333.
(3) "The Encyclopaedia of Islam", IV. p. 350.
(4) Development of Muslim Theology. Jurisprudence, and Canstitutional Theory". (New York 1903) p. 67.
(5) "The Caliphate". Oxford 1924, p. 30.
(6) "Muhammedanism" 1949, p. 3.

البرهان التاريخي :

وهذه الأقوال كلها تؤيدها وقائع التاريخ : فمن الحقائق التي لا يستطيع أحد أن ينكرها أنه على إثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره ، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفقاً لنظام واحد ، ويهدف إلى غايات مشتركة ، وبين أفراده وشائج قوية من الجنس واللغة والدين ، والشعور العام بالتضامن . ومثل هذا المجتمع الذي تتوفر فيه تلك العناصر هو الذي يوصف بأنه « سياسي » ؛ أو هو الذي يقال عنه انه « دولة » . فانه لا يوجد أي تعريف لها غير أن تجتمع هذه الصفات كلها التي ذكرت ، في مجتمع ما .

ومن الحقائق التي لا يقع عليها أي خلاف — أيضاً — أن هذا المجتمع السياسي أو « الدولة » ، قد بدأ حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه ، ويحول المبادىء النظرية إلى أعمال ، بعد أن استكمل حريته وسيادته ، وضم إليه عناصر جديدة ووجد له موطناً ، على إثر « بيعتي العقبة » بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفود المدينة ، وما تلاهما من الهجرة . والواقع أن هاتين البيعتين — ولا يماري أحد في حدوثهما — كانتا نقطة التحول في حياة الإسلام[1] . ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التي ترتبت عليهما . والنظرة

---

(١) يرجع في معرفة التفاصيل عن هاتين البيعتين إلى كتب التاريخ السياسي . ونذكر هنا مرجعين : الأول « سيرة ابن هشام » (الطبعة الحديثة بالقاهرة للمكتبة التجارية الكبرى) ج ٢ صفحات ٣٥ — ٩٠ . والمرجع الثاني ، كمؤلف حديث ، كتاب « محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية » للمرحوم الأستاذ محمد الخضري ، ج ١ صفحات ٧٩ — ٨٣ . ونكتفي بأن نذكر هذه النبذة عنهما : وهي أن البيعة الأولى حدثت قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر وحضرها اثناعشر رجلا من أهل المدينة . وكان الاتفاق فيها على التوحيد ، وقواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التي تكون أساساً لقانون مجتمع فاضل. وتمت الثانية بعد ذلك بعام في موسم الحج التالي ؛ وحضرها ثلاثةوسبعون رجلا ، وامرأتان؛ وكان التعاقد فيها ، إلى جانب الأمور السابقة ، على التضامن في الحرب والسلم ضد أعداء الدولة الناشئة والدين الجديد ، وعلى الطاعة في المعروف ، والمجاهرة بالحق .

الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنهما حجرا الزاوية فى بناء «الدولة الإسلامية» ، ومن ثم تتضح أهميتهما . وما أشبههما بالعقود الاجتماعية التى بدا لبعض فلاسفة السياسة فى العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثها ، معتبرين أنها الأساس الذى قامت عليه الدول والحكومات . ولكن « العقد الاجتماعى » الذى تحدث عنه « روسو » وأمثاله كان مجرد وهم أو خيال ، أما العقد الذى حدث هنا مرتين عند العقبة ، وقامت على أساسه الدولة الإسلامية ، فهو عقد تاريخى : هو حقيقة يعرفها الجميع ، تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة ، من أجل تحقيق رسالة سامية .

فقد ولدت الدولة الإسلامية إذن فى وضح النهار ، وتم تكونها فى ضوء التاريخ . وإذ بدأت عملها لم تكن هناك أية وظيفة من الوظائف التى يمكن أن يقال عنها إنها سياسية : من إعداد الأداة لتنفيذ العدالة ، أو تنظيم للدفاع ، أو بث للتعليم ، أو جباية للمال ، أو عقد معاهدات ، أو إنفاذ سفارات — إلا كانت هاته الدولة تؤديها . وهذه هى الحقيقة التاريخية الثالثة . ومن المحال أن ينكرها أحد ، إلا إذا كان يباح له أن يجحد أية حقيقة أو حقائق تاريخية وقعت فى أى عصر من العصور ، وأجمع عليها الناس قاطبة . ومن هذه الحقائق الثلاث — التى ذكرنا — يتألف البرهان التاريخى الذى رأينا أن نستدل به — منضافاً إلى أقوال علماء الاستشراق السابقين — على الطبيعة السياسية للنظام الإسلامى ..

فما دام قد ثبت أن النظام الإسلامى ، من هذه الوجوه التى عينا ، نظام سياسى ، فقد تحقق إذن الشرط الأول الذى لابد من توفره لوجود التفكير السياسى ؛ إذ أن كل تفكير حول هذا النظام : سواء عن نشأته ، حقيقته ، صفاته ، أو غاياته — سيكون له بطبيعة الحال هذه الصفة : أى سيكون تفكيراً سياسياً .

وهذا الشرط هو أهم العوامل فى نشأة هذا التفكير ، بل هو الأساس الذى ستشاد فوقه هياكل النظريات والمذاهب المتنوعة ؛ ولذا قد استحق منا أن نوجه إليه كل هذه العناية فى البحث والإيضاح .

حق الاجتهاد :

غير أن هذا فى ذاته عامل ثابت . وقد كان لابد من وجود عامل آخر فعال ، تكون له وظيفة إخراج قوته الكامنة ؛ وقد ضمن الإسلام وجود هذا العامل باقراره لهذا المبدأ الذى سبق أن أشرنا إليه : وهو مبدأ حرية التفكير للفرد ، أو بتعبير آخر اعترافه بحق الفرد فى التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التى يهديه إليها بحثه ، غير ملتفت إلا لصوت ضميره . وهذا هو المبدأ الذى يعرف فى كتب الفقه والأصول باسم « الاجتهاد » . وقد اعترف به مصدراً من مصادر القانون الإسلامى . وهو مبدأ انفرد بتقريره الإسلام : لم يسبق إليه ، ولم يلحق فيه أيضاً ، إلا بعد مضى عهود طويلة ، بعد نحو ألف عام : أى فى مطالع عهد النهضة فى أوربا حين بدأت حركة « الإصلاح الدينى » ونهض « لوثر » وأتباعه ينادون بحق الفرد فى فهم النصوص المأثورة ، وتكوين حكم لنفسه ؛ ولم يكن رجال الدين من قبل يسمحون للفرد بهذا الحق أبداً . فهذا العامل سيكون كبير الخطر فى تطور الأفكار فى كل مبادين البحث ، كما سيكون عظيم الأثر فى توجيه الحوادث على مسرح التاريخ الإسلامى . وفى مجال السياسة — بصفة خاصة — سيكون الروح المحركة أو القوة الدافعة ، التى ستؤدى إلى تشوء المذاهب والنظريات والآراء .

تفويض الأمر :

ولم يضع الإسلام قيوداً ، أو حواجز ، فى وجه البحث والتفكير فى هذا المجال ؛ فلم يكن هناك حائل يمنع ظهور أثر نشاط هذا العامل ، إذ أن الإسلام

فى هذه الناحية قد آثر الصمت . وبذا تحقق الشرط الثالث ، الذى سبق لنا أن عبرنا عنه بأنه تفويض الأمر للأمة فى كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامى أو تحديد نواحيه الشكلية . فالثابت تاريخيا — مهما تكن الدعاوى التى يدعيها أتباع هذا المذهب ، أو ذاك — أنه ليس هناك شىء محدد حول هذه المسائل . أو نقول إن الإسلام لم يورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة ، التى لاتجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير . وهى تلك التى يعرفها الأوربيون فى بعض لغاتهم باسم "Dogmas" ، والتى كانت سلاحاً فى يد رجال الدين فى أوروبا طالما حاربوا به الفكر الحر ؛ وعاقوا عجلة التقدم عن السير . أما الإسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات — وهذا مؤكد عنه فى باب السياسة على الأقل — وهذه إحدى فضائله التى تميزه عن غيره .

من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة «الإمامة» — وهذه المسألة هى التى تشمل أكثر المسائل المتعلقة بنظام الحكم فى الإسلام — يصرحون بأن تلك المسألة تدخل فى اختصاص علم «الفقه» لا علم «الكلام» ، يعنون بذلك أنها من الفروع التى هى محل الإجتهاد : أى موضع البحث والنظر ؛ واختصاص الفقه هو فى الفروع . وليست من أصول العقائد ، التى هى محل نظر علم «الكلام» . ويعتذرون عن نظرها أحياناً فى علم «الكلام» بأنهم يضطرون إلى ذلك للرد على الشيعة — وهذه هى الفرقة التى شذت عن الإجماع — لأن هؤلاء يرون أنها من أصول العقائد ، بل يغالون فيقولون إنها أصل الإيمان ، كما سيأتى بيانه .

* * *

في اجتماع «السقيفة» :

ظلت الأمور هادئة من ناحية الموقف الداخلي طوال عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ،والوحدة متحققة ؛ وإذا نشأ بين المسلمين خلاف فيرجع إلى الرسول وهو يحكم بينهم بالحق والعدل ؛ وعليهم الطاعة : « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » . ولكن ما كاد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض إلى الملأ الأعلى حتى أحس المسلمون بالفراغ ، ووجدوا أنفسهم أمام مشاكل ومسئوليات جسيمة ، ترتبت على هذا الفراغ ، وكان عليهم أن يعبئوا كل قواهم لينهضوا بهذه الأعباء التي ألقيت عليهم .

وقد وجدوا أنهم ورثوا « دولة » : أي نظاما سياسياً ، وأقر لكل فرد منهم بحق التفكير والبحث في شئون هذه الدولة ، ولم تفرض عليهم قيود تمنعهم من استعمال هذا الحق والبلوغ به إلى غايته . فمنذ الساعة الأولى التي بدأوا فيها يتداولون ويعملون الفكر أخذت الآراء تظهر ، وتتشعب وجهات النظر . وكان مظهر ذلك لأول مرة في التاريخ في « اجتماع السقيفة »، وكان الخلاف حول مسألة الخلافة أو الإمامة . وهنا كان أصل تلك المسألة الكبرى التي ستشغل كل مفكري الإسلام السياسيين فيما بعد .

قال الإمام « أبو الحسن الأشعري »[1] : « اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة . . . فصاروا فرقا متباينين . . . إلا أن الإسلام يجمعهم .وأول ماحدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة » .

---

(١) في كتابه«مقالات الإسلاميين » جـ ١ . ص ٢

وقد اختلفوا فى الإمامة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم — وهذا هو الثابت تاريخياً — لم يبين هذا الأمر بوضوح . فلم يعين من يخلفه ، ولم يبين الطريقة التى ينتقل بها الاستخلاف ، ولم يحدد الشروط التى يجب أن تتوفر فى الحاكم ، وما إلى ذلك من التفصيلات . وإنما أوضح القواعد العامة ، وبين المثل الأخلاقية ، وعين الروح — كما ذكرنا ذلك من قبل :

ويحاول بعض المستشرقين أن يجد تعليلا لترك رسول الله (ص) هذا الأمر ؛ فيقول بعضهم[1] : لعل مرضه فى أيامه الأخيرة هو الذى منعه من ذلك ! ولكن ينبغى أن يسأل : وماذا كان المانع طوال السنين العديدة قبل تلك الأيام الأخيرة؟ وهل كان المرض هكذا من الشدة ، بحيث جعله غير قادر حتى على التحدث لمن حوله ؟ . ويرى الأستاذ «ت ، أرنولد »[2] أن السبب : هو أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التى كانت متبعة فى عصره ، ومن تلك التقاليد — كما زعم — أن القبيلة كانت تترك حرة لتختار من يحكمها ! وهذا رأى ظاهر البطلان ؛ لأنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب . بل كانت هناك تقاليد عديدة ، وقد وجدت بينهم الحكومات الوراثية ، كما عرفوا الفوضى وترك الأمور على فطرتها ؛ ولأن المجتمع الإسلامى قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية ؛ والشىء الذى عنى به الإسلام تماماً هو محو التنظيم القبلى ، وتنشئة مجتمع سياسى على نسق جديد . وكل هذه افتراضات — على كل حال — مردها إلى الرجم بالغيب . وإنما السبب الذى نراه حقيقياً ، لأن من الممكن أن يقام عليه الدليل العقلى ولأنه قياس على ماعرف وثبت تاريخياً عن الإسلام ، واتجاهه فى تشريعاته وأنظمته — هو أنه كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الأمر :

---

(1) Memoirs of Edmond Ludlow-ed. C.H. Firth. Vol. ii. p, 44 (Oxford 1894).
(2) — Arnold ; "The Caliphate" p. 19.

وتلك هى عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة، قد تثبت الأيام أنها لا تتفق مع التطورات التى تحدث، ولا تلائم الظروف والأحوال . فان من الصفات الظاهرة التى حرص عليها المشرع أن تظل القوانين الإسلامية مرنة، حتى تعطى مرونتها الفرصة للعقل للتفكير، وللجماعة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب المصالح المتجددة .

وهذه إحدى الخصائص التى يعرف بها التشريع الإسلامى؛ فالتشريع السياسى فيه لم يخرج عن هذه القاعدة . والذى يرجحه الذهن، بل يكاد يقطع به، أن هذه الحكمة كانت مراعاة ومتعمداً تحققها . وأن هذا وحده هو التفسير الذى ينبغى أن يقبل — لا أن ينسب ذلك إلى عدم القدرة للمرض، أو لمجرد الترك، أو لمتابعة التقاليد العربية، إلى غير ذلك مما يزعم المستشرقون. والخلاصة أن ترك هذا الأمر بدون تحديد هو فى ذاته اعتراف بالرأى العام للجماعة، أو كما نقول فى تعبيرنا الحديث « إرادة الأمة » .

وقد بادر أحد الفريقين الرئيسين اللذين كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية؛ وهم الأنصار، إلى عقد اجتماع فى سقيفة « بنى ساعدة[1] » ليبحثوا هذا الأمر. وتوحى مبادرتهم بالإسراع فى عقد هذا الإجتماع، فى نفس اليوم الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل إنهاء مراسم التشييع — توحى إلى المؤرخ بفكرة قوية، هى أنهم كانوا لابد قد فكروا فى هذا الأمر قبل الاجتماع، ولو ببضعة أيام . ولعل طموح « سعد بن عبادة »، كبير

(١) سقيفة « بنى ساعدة » — وهم بطن من الخزرج — فى المدينة كانت بمثابة « دار الندوة » فى مكة : فكانت عادة الأنصار أن يجتمعوا فيها للتشاور فى شئونهم العامة، كما كانت عادة «قريش» أن يجتمعوا فى دارهم . وقد امتدح الله مسلك الأنصار : (راجع تفسير الآية ٣٨ من سورة «الشورى» فى الكشاف، ج ٣ ص ٤٠٧ للإمام الزمخشرى — طبعة المكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ) .

الخروج ، هو الذى جعله يسرع إلى تكوين جبهة ، ليظفر بقرار تأييد ، قبل أن يظهر من يزاحمه .

وهناك دلائل على أن هذه الفكرة قد جالت بخاطر آخرين — إلى جانب الأنصار : فيروى « ابن هشام » فى سيرته[١] — وذكر ذلك البخارى[٢] » أيضاً ببعض تغيير فى اللفظ — عن عبد الله بن عباس : أن علياً خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه ، فقال له الناس : « يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله ؟ » . فقال : « أصبح بحمد الله بارئاً ! » . فأخذ العباس بيده ، ثم قال : « يا على . . . إنى والله لأرى رسول الله سوف يتوفى من وجعه هذا ؛ إنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ! فانطلق بنا إلى رسول الله فان كان هذا الأمر فينا عرفناه ، وإن كان فى غيرنا كلمناه فأوصى بنا الناس » . فقال له على : « إنى والله لا أفعل . والله لئن منعناه لايؤتيناه أحد بعده » . وروى « ابن سعد » فى طبقاته[٣] ، وذكر ذلك البخارى[٤] ، والشهرستانى أيضاً[٥] ، عن « عبد الله بن عباس » أنه قال : اشتد بالنبى صلى الله عليه وسلم وجعه فقال : « ائتونى بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً » . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف ، أمرهم رسول الله بالانصراف . وأوضحت بعض الروايات أن هذا كان بناء على طلب بعض الصحابة ، مما يشعر أنهم تباحثوا فى هذا الأمر . ولسبب ما لم تتم كتابة الوثيقة .

---

(١) السيرة (طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة :) ج ٤ ص ٣٣٢ و ٣٣٣ .
(٢) « صحيح البخارى » ج ٣ ص ٦١ (مطبعة التقدم العلمية ١٣٢٠) .
(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٤ ص ٥٨ (طبعة لجنة نشر الثقافة بالقاهرة ١٣٥٨) .
(٤) الصحيح : ج ٣ ص ٦٠ ببعض تغيير فى اللفظ .
(٥) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ص ٤٠٤ . و « الملل والنحل » ص ١٨ — ١٩ طبعة الأزهر الشريف .

ومهما يكن ، فهذا التفكير كله ما كان قد تجاوز الأيام القليلة ، قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولم يزد على أنه كان خواطر جالت ببعض الأذهان . وكان التفكير فى هذا طبيعياً ، لشعور المسلمين بقرب الساعة التى سيخلو فيها مكان القيادة . ولم يصل الأمر إلى درجة الاتفاق أو وضع الخطط أو التآمر — كما ادعى الأب أو القس « لامانس »[1] وردد قوله بعض المستشرقين[2] — زاعماً أن اتفاقاً قد تم بين أبى بكر ، وعمر ، وأبى عبيدة — رضى الله عنهم — على الاستئثار بهذا الأمر ، وتداوله فيما بينهم . فانه لا يقول هذا إلا رجل يريد أن يطعن فى شخصيات الصحابة رضى الله عنهم ، وأخلاقهم ، ويغمز فى إيمانهم ، ورجل لا يفهم روح العصر ، ولا يدرك سمو هذه النفوس العالية ، التى بلغت مرتبة القديسين أو جاوزتها . وإن هذا كلام ليس له أى دليل من عقل أو تاريخ ! بل إن حقائق التاريخ المجمع عليها تثبت أنه ليس أكثر من بهتان !

نشأة نظام الخلافة :

تم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وحين بلغ نبؤه أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وبعض المهاجرين أسرعوا إلى حضوره ؛ وغاب عنه بعض كبار الشخصيات . ومادرى الحاضرون فى هذا الاجتماع أنهم كانوا يعقدون أهم « اجتماع » أو « مؤتمر » فى تاريخ الإسلام كله . وما أشبهه بجمعية « وطنية » أو « تأسيسية » تبحث فى مصير أمة لأجيال عديدة لاحقة ، وتضع لها دستوراً ، يكون أساساً لحياتها فى المستقبل . وإن أكبر نتيجة لهذا الإجتماع أنه على أساسه قام « نظام الخلافة » الذى بقى منذ ذلك الوقت ، فى شكل أو آخر ، إلى القرن العشرين .

(1) Lammens : "Le Triumviart Abou Bakr, Omar et Abou Oboida". Mèlange de la Faculté Oriental, Beyrouth, t. iv pp. 113. Sqq.

(2) T. Arnold : "The Caliphate", p. 19.

وتضمن قيامها على الصورة التى أقرها المجتمعون معانى كانت لها نتائج دستورية خطيرة سنتعرف إليها فيما بعد ، عندما يجىء موضوع مناقشتها فى الدراسة التفصيلية للفرق المختلفة . ونحن لا نريد أن نذكر الآن — أيضاً — ما جرى من مناقشات فى هذا الإجتماع بالتفصيل[1] ، وإنما يكفى أن نقرر أن مساجلات الرأى دارت فى هذا الاجتماع بحرية وفى صراحة ، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة ، حتى إنها دعت كاتباً غربياً هو الأستاذ « ماكدونالد[2] » أن يشهد « بأن هذا الاجتماع يذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسى دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة » .

ونستطيع أن نلخص أهم النظريات التى عرضت فى هذا الاجتماع : بأنها هى أولا « نظرية » الدفاع عن دعوى الأنصار فى استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام ، وحموه بأنفسهم وأموالهم ، والذين آووا ونصروا ، وأنهم أصحاب الدار . ولنا أن نقول إن هذه هى أول نظرية ظهرت فى تاريخ الفكر السياسى فى الإسلام . و« نظرية » ثانية انبرت لمقاومتها : هى الدفاع عن حق المهاجرين ، وإثبات أولويتهم فى استحقاق الخلافة على غيرهم ، على اعتبار أنهم — على حد ما عبر أبو بكر رضى الله عنه فى خطابه — « أول من عبد الله فى الأرض ، وهم أولياء الرسول وعشيرته . والذين صبروا معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم ، وكل الناس لهم مخالف زار ، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وإجماع قومهم عليهم »[3] . وجاء فى ثنايا هذا الدفاع لأول مرة فكرة التنويه بفضل قريش : « الأئمة من قريش » ، وستكون أساساً

---

(١) راجع هذه إن شئت فى سيرة ابن هشام (المكتبة التجارية الكبرى) ج ٤ ص ٣٣٥ فما يليها والطبرى (المطبعة الحسينية المصرية) ج ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(2) D. B. Macdonld : "Development of muslim Theology, Jurisprudence, and Canstitutional Theory, p. 13.

(٣) الطبرى ج ٣ ص ٢٠٨ (نفس الطبعة) .

لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة [١] ، أو انحصار هذا الحق فيهم . هذا إلى نظرية أخرى هى التى دعا إليها « الحباب بن المنذر بن الجموح » هى إمكان اقتسام السيادة أو تعدد الإمرة : أى بأن يكون هناك خليفتان ، وذلك حين قال : « منا أمير ومنكم أمير » . ولكن المجتمعين ـ على اختلاف وجهات نظرهم ، قد أقروا مبدأ خطيراً هو : أن اختيار رئيس الجماعة أو « الدولة » إنما هو بالبيعة ، أى الانتخاب ، ونبذوا جميعاً بسلوكهم الفعلى مبدأ الوراثة .

واستقر الرأى على انتخاب « أبى بكر » ، ليس كما يقول الأستاذ ت . أرنولد — جرياً مع فكرته الخاطئة التى سبق أن أبنا زيفها من تشبيهه هذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلى — ليس متابعة للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم ، من النظر إلى السن والنفوذ ، ولكن لما كان يتمتع به « أبو بكر » رضى الله عنه بين الصحابة ، من مكانة دينية عالية يقر له بها الجميع ، راجعة إلى سبقه فى الإسلام وحسن بلائه فى سبيله ، وطول صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم وعظيم إخلاصه ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التى جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتى عبر عنها عمر رضى الله عنه فى قول موجز : « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر » [٢] . ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب « ابن عبادة » زعيم الخزرج ، أو « أبا سفيان » رأس شيوخ بنى أمية ، أو « العباس » عميد الهاشميين ، وقد كان فيهم من هو أسن من أبى بكر ، ولما عدل المنتخبون عن هذه الأسر القوية إلى فرع « تيم » البعيد الذى كان أقل نفوذاً .

---

(١) سترد لنا مناسبة لمناقشة هذه النظرية بالتفصيل (الفصل السادس) إن شاء الله .
"The Caliphate" p. 20.

(٢) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٦ .

مناقشة رأى « ماكدونالد » :

ما كادت نظرية المهاجرين تنتصر ، ويقبل الحاضرون على مبايعة أبى بكر — وعلى رأسهم «بشير بن سعد » زعيم الأوس، و«أسيد بن حضير » من أبطالهم — قائلين فيما قالوا ، : « إننا وإن كنا أولى فضيلة فى جهادالمشركين وسابقة فى هذا الدين ، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا ، وما كنا لنبتغى به من الدنيا عرضا . وإن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش وقومه أحق به وأولى[1] » . ثم تبعهم بقية المهاجرين والأنصار ، وتمت البيعة العامة فى المسجد فى اليوم التالى — أقول : ماكاد كل ذلك يتم حتى انجلى غبار المعركة وسكنت العاصفة ، وصفا الجو ، وعاد المسلمون إلى وحدتهم واستأنفوا حياتهم كتلة متراصة متحابة ، كما كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ماعدا بضعة أفراد تخلفوا عن البيعة ، ولكنهم عادوا فانتظموا فى الصفوف ، بعد وقت قريب أو بعيد ؛ ولم يكن لتخلفهم أثر فى المجموع ولم يخرجوا عن الجماعة . وإذن فليس من التصوير الصحيح للتاريخ أن يقول امرؤ مثل ما قال الأستاذ « د . ب . ما كدونالد[2] » : إنه هنا فى اجتماع السقيفة كانت توجد أربعة أحزاب ، وإن هنا كانت بداية كل الاضطرابات والمنافسات والمنازعات ، التى كان مقدراً لها أن تستمر فى التاريخ الإسلامى . وهذه الأحزاب كما يعدها ، هم : المهاجرون ، ثم الأنصار ، فالشيعة ، وأخيراً حزب رابع يدعوه : « حزب الأرستقراطيين المكيين » .

والتعبير — أولا — عن الأنصار بأنهم كونوا « حزباً » ليس بصحيح . فقد رأينا « الأوس » كلها تبادر إلى بيعة « أبى بكر » ثم تبعهم « الخزرج »

---

(١) الطبرى جـ ٣ ص ٢٠٩ .

(2) D. B. Macdonald : "Development of Muslim Theology Jurisprudence. and Canstitution Theory". pp. 8-10.

أيضاً وتخلوا عن نظريتهم ، ولم يبق إلا « سعد بن عبادة » ويظهر أنه كان هو الدافع الأول لهذه الحركة ، ولعله كان الموحى بالنظرية . ولم نسمع بعد ذلك عن الأنصار أنهم ظلوا متجمعين كحزب ، أو طالبوا بالخلافة ، وإن كان بقى لنظريتهم صدى سمع فى أشعار بعض الأفراد[١] . وأما القول بأن «الشيعة» ظهروا فى هذا الوقت فخطأ أكثر جسامة أو شناعة منه فى نظر التاريخ : إذ أن نشأة الشيعة — كما سيتضح من شرحنا فيما بعد — إنما ترجع إلى عهد على ، أو على الأكثر فى أواخر عهد عثمان ، وبمعناها الفنى التاريخى لم تظهر إلا بعد هذا الوقت بكثير . وقد بايع على أبا بكر وعمر — رضى الله عنهما — ولا نستطيع أن نكون « علويين » أكثر من على نفسه ؛ على أن أحداً لم يعبر عن نظرية الشيعة فى هذا الإجتماع بالذات . وأيضاً ليس من الدقة العلمية ما قرره الدكتور « أحمد أمين » وردده فى بعض كتبه[٢] من أن «بذرة الشيعة» أو جذرهم وجدت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، « وأن التشيع بدأ بفرقة من الصحابة منهم عمار وسلمان إلخ» . ومما يؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره «المرتضى»[٣] صاحب طبقات المعتزلة ، أحد المراجع الموثقة التى يعتمد عليها المؤلف المذكور ؛ فقد قال : « وأما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلى متواتر . فان زعموا أن عمارا ، وأبا ذر ، والمقداد بن الأسود ، كانوا سلفهم لقولهم بامامة على ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما :

---

(١) ذكر « ابن أبى الحديد » فى شرحه على نهج البلاغة (جـ ٢ ص ٦) أن أبا القاسم المغربى — وهو شيعى من سلالة الأزد ، عاش فى عصر دولة بنى بويه — كان يتعصب للأنصار على قريش ، ويرى أنهم كانوا أولى منهم بالخلافة . وقد روى له قصيدة فى هذا المعنى .

(٢) فجر الإسلام ص ٣١١ و ٣١٢ . وضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد بن يحيى المرتضى : « المنية والأمل » ص ٤ و ٥ (طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣١٦) .

ألا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب فى الكوفة ، وسلمان الفارسى فى المدائن ؟ » . ثم قال : « وقد مر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله ابن سبأ ، ولم يظهر قبله » . اﻫ .

ثم من هذا الحزب الذى يسميه حزب « الأرستقراطية المكية » ؟ إن الذى يبدو أنه يعنى هذا النفر من كفار قريش الذين لم سلموا إلا عند الفتح ، وعلى رأسهم « أبو سفيان » . ولكن لماذا يقصر وصف « الأرستقراطية » عليهم ؟ . ألم يكن فى المهاجرين أيضاً من بنى أمية ، ومن بنى مخزوم ، وبنى عدى ، وبنى أسد ، ومن أشراف قريش والعرب وأثريائهم ؟ وأليس بنو هاشم وبنو أمية فرعين من أصل واحد ، من عبد مناف ؟ وأين كان صوت هؤلاء الأرستقراطيين يوم اجتماع « السقيفة » ومن نطق باسمهم ؟فهذا الحزب ليس له وجود إذن إلا فى مخيلة المؤلف فقط .

من هذا كله يتبين أن هذه الدعاوى ما هى إلا خلط وتشويش ، وقلب لترتيب الحوادث ، وأنها تعطى صورة مشوهة عن التاريخ . ومع ذلك ، فالمؤلف فى آخر هذا الفصل الذى عقده ، والذى احتوى على هذه المزاعم يرمى المؤرخين الإسلاميين بتهمة التلفيق العمد والتزوير ، دون أن يقدم دليلا واحداً على صحة هذا الاتهام .

قصارى القول : أنه بعد أن اجتمعت كلمة المؤمنين على « أبى بكر » رضى الله عنه — الخليفة الأول — عاد المجتمع إلى استئناف حياته على النحو الذى كانت تسير عليه فى عهد الرسول نفسه عليه السلام ، وقد أحس المسلمون أن مثلهم العليا متحققة ، وأن الحياة السياسية تسير وفق المبادىء الخلقية التى يؤمنون بها ، وانطلقوا إلى الجهاد والعمل لنشر دين الله ، ولتحرير الإنسانية

من الاستعباد ، ومقاومة دول الكفر والطغيان ، حتى فتح الله عليهم بهذه الفتوح التى دونها التاريخ ، والتى لم يكن لها مثيل فى تاريخ أية أمة من قبل ولذا فقد شعروا أن حياتهم لم تكن إلا امتداداً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبقيت وحدتهم متينة سليمة ، ولم يكن هناك داع لأى خلاف . وعلى هذه الوتيرة استمرت حياتهم طوال عهدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ثم طوال النصف الأول من خلافة عثمان . وهى حقبة كانت كافية لنشأة جيل جديد . وإذا أضيفت إلى السنوات العشر الأولى من الهجرة فى حياة الرسول عليه السلام فانها تكون عهداً مستقلا قائماً بذاته ، كانت مميزات حياة المسلمين فيه : الاتحاد ، والتكافل ، والتعاون فى الخير ، وسيادة روح الأخوة ، والإيثار ، والحرص على تحقيق العدالة ، ومراعاة المصلحة العامة . ثم ستجد أحداث ، وتتغير أمور — ليبدأ عهد آخر : سنة الله فى خلقه « ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

ويكفى وصفاً لهذا العهد المثالى ، عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، أن نسجل ما قاله الأستاذ الدكتور طه حسين فى كتابه « الفتنة الكبرى » :

— وهو رجل عرفت عنه الجرأة والصراحة فى ميدان البحث ، لا يتردد أن ينقد ويهاجم إذا وجد ما يدعو إلى النقد ، ثم هو ليس من رجال الدين الذين قد يتهمون بالتحيز لعقيدتهم ، وهو فى نفس الوقت رجل عصرى درس مذاهب الغربيين واطلع على حياتهم ونظمهم السياسية — قال[1] :

« وما رأيك فى أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن ، على ما جربت من

---

(١) الدكتور طه حسين : « الفتنة الكبرى : ١ عثمان » ص ٦ .

تجارب ، وبلغت من رقى ، وعلى ما بلت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشىء نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسى والإجتماعى بين الناس ، على النحو الذى كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه » . وأضاف إلى ذلك فى موضع آخر : [1] « كانت القاعدة الأساسية التى أقام أبو بكر وعمر عليها نظام حكمهما : هى أن يسيرا سيرة النبى فى المسلمين ، ما وجدا إلى ذلك سبيلا. وسيرة النبى فى المسلمين معروفة إلى أبعد حد ممكن . وكان قوام هذه السيرة تحقيق العدل الخالص المطلق بين الناس . وما نحتاج – فيما نظن – أن نقيم على ذلك دليلا » . اهـ .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠ .

الفصل الثاني

نشأة النظريات الإسلامية

من عهد إلى عهد :

العهود المثالية قصيرة الأمد . يعرف ذلك كل من يدرس تواريخ الأمم ولاسيما تاريخ حركات الإصلاح والانقلابات والثورات ، فى مختلف العصور. ومن أسباب ذلك أن الجيل الأول الذى ينهض حاملا أعباء دعوة جديدة ، مستمسكاً بالمثل العليا مجاهداً فى سبيل تحقيقها ، لا يلبث بعد مضى مدة من الوقت تكفى لأن ينشأ امرؤ من دور الطفولة إلى دور الكهولة أن يخلفه جيل جديد ، لا تتوفر له نفسُ العناصر التى توفرت للجيل السابق ، فلا يكون له — فى مجموعه — مثل قوة إيمانه ولا عمق فهمه للمبادىء ، ولا درجة حماسه لها ؛ إذ أن الأفكار والمشاعر قلما يورثها جيل لآخر بنفس القوة سليمة كما هى ، دون أن يعتورها نقص أو تبديل . ثم إن المستوى العالى الذى ترتفع إليه النفس الإنسانية فى أثناء تلك العهود الاستثنائية يصعب على الطبيعة البشرية أن تحتفظ ببقائها فيه ، وقد ركبت فيها غرائز وميول وأهواء تنزع بها إلى الهبوط إلى مستويات أدنى ، كما أودعت فيها العواطف التى تدفع بها نحو السمو .

وفوق ذلك ، فان الظروف والأحوال تختلف ؛ فان أمثال هذه الحركات الإصلاحية والدعوات والثورات إنما تظهر نتيجة لتجمع أسباب معينة : اقتصادية وسياسية وفكرية ؛ ثم بعد أن تنتهى الدعوات أو الحركات إلى نجاح وتتمكن من تحقيق أهدافها — كلها أو بعضها — لاتكون تلك الأسباب قد بقيت كما هى ، بل يكون قد زال بعضها وتحولت طبيعة البعض الآخر ، كما

أنه يترتب على الوضع الناشىء الذى يكون قد أدى إليه النجاح أن تتغير البيئة ، وتوجد عوامل وتبدو ظواهر كانت غير معروفة من قبل ؛ ومادامت الأسباب أو المقدمات تتغير فلابد أن تتغير النتائج تبعاً لها .

أضف إلى ذلك : أن بقاء مجتمع ما فى مستوى رفيع — إذا قيست حاله بمقاييس الأخلاق أو السياسة — إنما يرجع إلى حد بعيد — وذلك إلى جانب الأسباب الأخرى : من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به — إلى نوع القيادة الممتازة التى توجهه وتلهمه ، وهى متمتعة بصفات فائقة غير شائعة الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق وبعد نظر ونزاهة مقصد . والطبيعة لا تجود بالعبقريات كثيراً ؛ فاذا خلا مكان القيادة لم يجد المجتمع من يملؤه ممن يضارع الموجه الأول فى كفاءته أو تكتمل له كل هذه الصفات . وتكون النتيجة التى لا مفر منها أن ينزل المجتمع من مكانته وتتعثر خطاه ، وتتزاحم عليه المشاكل ؛ وتظهر لذلك كله آثار غير مستحبة ؛ يكون مغزاها أن عهداً قد انقضى وبدأ عهد آخر .

كل هذه الملاحظات أو الأحكام تنطبق على « المجتمع الإسلامى » ، وهو يخطو من عهد إلى آخر ، ويتنقل التصرف فى مصائره ما بين جيل إلى جيل . وذلك منذ نشأته فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان . فنى هذه المدة التى بلغت نحو ثلاثين عاماً ، من السنة الأولى للهجرة — وقد كانت هى السنة الأولى من حياة الدولة ، إذ أن الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه موفقاً غاية التوفيق فى اختيارها مبدأ للتاريخ الإسلامى[1] — منذ ذلك

(١) هذا هو المغزى الحقيق للهجرة ، وهو المعنى الذى لاحظه « عمر » رضى الله عنه إذ اختارها مبدأ للتاريخ — لا أنها كانت رمزاً للتضحية والآلام أو الصبر والهزيمة ، كما يقول كتاب الصحف فى كل عام ؛ بل بالعكس كانت عنوان النصر وبدء عهد النجاح . ويمكن مقارنة هذا الاختيار ، فى ذاته فقط ، بما فعله رجال « الثورة الفرنسية » من تاريخهم بمبدأ نجاح الثورة وتأسيس النظام الجديد ، الذى قام على أنقاض عهود الإقطاع والحكم المطلق .

التاريخ إلى السنة الثلاثين فى أواسط خلافة الخليفة الثالث ، تغيرت العناصر التى كانت تكون المجتمع ، وأخذ جيل ينقرض أو يختفى من على ظهر المسرح بالتدريج ؛ ويحل محله جيل آخر : جيل أقل من الأول — ذلك الذى على أكتافه قام بناء الدولة — فى مجموعه : من حيث قوة الإيمان ، وفهم جوهر العقيدة ، والاستعداد لإخضاع النفس لحكم القانون العام . وكانت البيئة قد تغيرت ، واتسعت رقعة الممالك التى كانت تديرها الخلافة ، و« زخرت بحار الرفه » ، وتبدلت الأحوال والظروف ، وبعثت العصبية وحميات الجاهلية ، والمطامع الفردية من مكامنها . وكان ذلك كله نتيجة الفتوحات .

ففى هذه الحقبة التى نتحدث عنها حدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلا : وهو أن سلطان « المدينة » اتسع من حدود هذه المدينة المحصورة ، حتى شمل جزيرة العرب كلها ، وممالك العراق ، والشام ، ومصر ، وإفريقية ، وأرمينية وبلاد فارس ، وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط . وأدت هذه الفتوحات إلى كل النتائج التى ذكرنا . أو بعبارة أخرى : تحولت الحكومة الإسلامية من « دولة مدنية » أى حدودها محصورة بمدينة « A city state » — ومن أمثلتها حكومات « أثينا » و « اسبرطة » و « روما » فى التاريخ القديم — إلى « دولة عالمية » « A world state » — ولا نقول « امبراطورية » وإن كان بينهما تشابه فى الظاهر ، لأن هذا الوصف يتضمن معانى من القهر والقوة والجبروت ، ولو من غير حق أو رضا .

وما دامت طبيعة الدولة قد تحولت ، وبدأ التغير فى عناصر المجتمع ، فقد كان من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم ، وتتطور أداته حتى تصبح ملائمة لحاجات الظرف الجديد . ولكن الأسلوب الذى كانت تحكم به « الدولة المدنية » ظل هو الأسلوب الذى يراد أن تسير به « الدولة العالمية »

فحصل صدام كان لابد أن يقع ؛ وظهرت العقبات ، وأطلت المشاكل برءوسها ، وتوالت الأزمات التى جعلت الأيام الأخيرة من خلافة « عثمان » مكدرة أى تكدير ! .

وقد كان يمكن تلافى ذلك أو تخفيف بعض نتائجه ، لو كانت القيادة الممتازة الحكيمة ، المقتدرة ، التى سعد العالم الإسلامى بأنها كانت تسير أموره فى عهدى الخليفتين العظيمين : أبى بكر وعمر ، قد بقيت أو مثلها تصرف مصائره — ولا نتحدث عن القيادة الأولى ، أى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم : قيادة النبوة التى كانت مؤيدة بالوحى ، وملحوظة بعناية خاصة من الله ، ومسددة على النهج القويم ، ولصفات الرسول الفائقة التى لايدانيه فيها أحد — فهذه القيادات كانت كفيلة بأن تواجه أمثال هذا الموقف ، وتوجد له من الحلول ما يحسم كل خلاف ، ويسد أبواب الفتن . ولكن عثمان رضى الله عنه — ولا شأن لنا الآن بأن نتحدث عن تقواه وورعه وسمو إيمانه وعظيم جهاده ، مما يشهد له كله ببالغ الفضل ، ولكننا نتكلم عنه من الوجهة السياسية فقط — لم يكن من طراز هؤلاء الساسة الحكماء أو الإداريين الحازمين ، بل كان دونهم بمرتبة أو مراتب . وعلى كل فقد شاءت له ظروفه أن يوجد فى هذه الأوقات العصيبة ، الأوقات الحرجة فى عهود التاريخ التى يقال عنها إنها « أدوار الانتقال » ؛ وكانت آثار التغيير شديدة الوطءة ، وجرفت الحوادث فى تيارها كل شىء . . .

فهذا كله يقدم له عذراً كبيراً ؛ وإن كان موضع النقد أن الأخطاء السياسية التى وقعت عن حسن قصد زادت فى سرعة هذا التيار ، وضاعفت من قوة اندفاعه ؛ ولم تبذل أية محاولة لإيقافه أو تحويله عن وجهته . . . إلى

أن انتهت الأمور بهذه الخاتمة الأسيفة : ألا وهى محاصرة الخليفة فى داره ، واغتياله وهو يقرأ المصحف ! ! .

* * *

نشأة الفرق :

فهذا العهد المضطرب أو تلك الأحداث الجسام هى التى أدت إلى نشأة « الأحزاب » أو تكون « الفرق » فى التاريخ الإسلامى . وقد كان السبب الرئيسى العام الذى يجمع الأسباب السابق ذكرها ، والذى أدى إلى هذه الظاهرة من التفرق وتصدع الوحدة — خلافاً لما كانت عليه الحال فى العصر الماضى — أنه لم يعد هناك تطابق بين المثل العالية التى كانت تؤمن بها الجماعة وبين واقع حياتها العملية ، بينا كانا فى العصر السابق شيئاً واحداً . فحدث تضارب وانقسمت الجماعة إلى طبقات ، ونبت الشك وتولدت الحيرة ، وبدأ التساؤل ، وأوجد هذا كله شعوراً عاماً بالسخط والتذمر ! .

وكان هذا البحث والتساؤل والشعور بعدم الاستقرار هو الذى حمل كل طائفة على أن تكون لها آراء ، وأن تفكر فى وضع نظريات ، ثم لا تقف عند هذا الحد ، بل تنظم نفسها وتتكتل لتسعى إلى أن تحقق هذه النظريات ، وتجعلها مطبقة بالفعل فى الحياة الواقعة .

وهذه إحدى الصفات العامة التى تتميز بها الفرق الإسلامية . وهى أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء ، ثم تكتفى بابدائها أو تدوينها ، ولكنها كانت « أحزاباً » — بالمعنى السياسى الذى نفهمه اليوم فى ميدان السياسة العملى — فلها مبادىء معينة أشبه بالبرنامج المرسوم ، ولها نشاط

وفيها نظام ، ثم هى تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادىء النصر ، وتجعل منها — إن استطاعت — منهاج الحكم .

والسر فى ذلك أن هذه المبادىء لم تكن مجرد أفكار نظرية أو خيالية ولكنها كانت ، فى عقيدة الفرق أو الأحزاب ، ديناً ، وقانوناً يجب أن يتبع وينفذ ، ومثلا أخلاقياً ينبغى أن يحتذى ؛ ومن هنا كان أثرها فى التاريخ وصلتها القريبة به ، وتوجيهها لوقائعه .

ومهما يكن من شىء ، فليس لمسجل هذه التطورات فى حياة الجماعة الإسلامية أن يندم أو يندب حظ الجماعة ، لوقوع هذا الخلاف وتشعب الآراء ووجود الفرق وتصادمها بعضها ببعض ؛ فان هذا — من وجهة أخرى — يعتبر برهان الحيوية ، ودليلا على القوى المذخورة ، والاستعداد للتطور والتقدم . وهذه إحدى الخواص التى تمتدح من أجلها « الديمقراطية » فى العصر الحاضر ؛ بل التى يقام منها الدليل أكبر الدليل على صلاحيتها وتفوقها كنظام للحكم ،على غيرها من االنظم . ولا يكاد أحد اليوم يتصور وجود «ديمقراطية » بدون معارضة أو أحزاب متنافسة ، يناضل بعضها بعضاً ، ويدعو كل منها إلى مبادىء يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم .

نظريات هذا العصر :

والآن ، وقد بسطنا القول فى شرح طبيعة هذا العصر وتحليل العوامل التى أثرت فى اتجاهاته — لما له من أهمية بالغة ، ولأنه سيكون « مفترق الطرق» لكل ما سيتلوه من عصور — يجمل بنا أن نبين أهم النظريات التى تكونت فى هذا العهد ، والتى أسفر عنها هذا الخلاف ؛ أو بتعبير حديث : هذا النشاط السياسى بين الجماعات المختلفة ، ونشير إلى ما سيكون لكل منها من أثر فى تطور الفكر وفى حياة الجماعة المستقبلة .

(١) خلع الولاة :

بدأ الاضطراب فى « الكوفة » ؛ وقام فريق من أهلها ينادى بضرورة عزل الوالى — وهو « الوليد بن عقبة » ، الأموى ، أخو عثمان لأمه — وذلك لأسباب : من بينها اتهامهم له بأنه كان يسمر مع « أبى زبيد الطائى » الشاعر النصرانى الشاب ويعاقر معه الخمر ! وشهد عليه بعضهم ، فأمر عثمان بحده مع أنه كانت هناك قرائن تدل على براءته — قائلا : « نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار ! » ؛ ثم أجاب القوم إلى ما طلبوا بعزله عن الولاية . فكانت فكرتهم إذن أن الحاكم إذا ارتكب كبيرة ينبغى عزله . وإجابة « عثمان » لمطالبهم تدل على أنه موافق على هذه الفكرة .

وقد قامت ثورة أخرى على الوالى الذى خلفه ! وهو « سعيد بن العاص » ، لأنهم لم يوافقوا على سياسته وطالبوا بعزله أيضاً . ولما توجه إلى المدينة منعوه من دخول الكوفة عند عودته ، فولى عليهم « عثمان » أبا موسى الأشعرى . وكان أهل « البصرة » أيضاً من قبل قد ثاروا على « أبى موسى الأشعرى » نفسه. فعزله عثمان ، وولى بدلا منه : « عبد الله بن عامر » . وجاءت وفود من مصر أيضاً تطالب بعزل واليها « عبد الله بن سعد بن أبى السرح » .

فكانت النظرية الشائعة إذن التى يقررها هؤلاء أن والى الإقليم — وهو نائب الخليفة — يجب عزله إذا لم يرض المحكومون عن سياسته أو سلوكه. ثم تطورت هذه النظرية حتى شملت مركز « الخليفة » نفسه ؛ فانه فى نهاية الثورة ضد عثمان ، التى أذكاها ما أخذوه عليه من هنات خالف بها ، فيما اعتقدوا ، صريح السنة ، وما انتقدوه فيه من ميله إلى إسناد المناصب الكبيرة لأفراد أسرته من « بنى أمية » ، ومنحه إياهم العطايا الرغيبة — فى نهاية هذه الثورة طالبوه هو بأن يخلع نفسه ! ولو فعل لتغير بلاشك مجرى التاريخ . ولكنه

قال لهم : « لا أنزع قميصاً كسانيه الله تعالى ! » : فكأنه كان يرى أن الخليفة ما دامت تمت بيعته فكأنه قد اكتسب حقاً مقدساً ، أو لعله كان يرى أن هؤلاء – وهم أقلية – ليس لهم الحق فى مطالبته بخلع نفسه ، من أمر أجمع عليه المسلمون من قبل .

(ب) رد دعوى قريش :

ومما ظهر من أفكار سياسية فى هذا الدور إنكار دعوى « قريش » فى امتيازها على سائر العرب ، وأحقيتها بالخلافة والإمارة وامتلاك الإقطاعات الواسعة ، عبر عن هذا قوم من الأزد : من اليمن ، ومن تميم – ذاهبين إلى أن الخلافة وغيرها ينبغى أن تكون مشاعاً بين كل المجاهدين فى سبيل الإسلام . فقد حدث – كما روى « ابن الأثير [١] » وغيره من المؤرخين – أنه كان يسمر عند « سعيد بن العاص » وجوه أهل الكوفة ، فقال لهم فى حديث له : « إنما هذا السواد بستان قريش ! » فرد عليه مالك الأشتر النخعى قائلا : « أتزعم أن السواد الذى أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ؟! » . وترادوا الكلام فيما بينهم ! . ثم لما أمر عثمان بإخراجهم من الكوفة وتوجيههم إلى الشام ، فقدموا على معاوية ، قال لهم : « ... وقد بلغنى أنكم نقمتم «قريشاً» ، ولو لم تكن قريش كنتم أذلة ! إن أئمتكم لكم جنة فلا تفترقوا عن جنتكم » ! فأجاب رجل منهم هو «صعصعة بن صوحان العبدى» : « أما ما ذكرت من « قريش » فانها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها فى الجاهلية ، فتخوفنا . أما ما ذكرت من الجنة فان الجنة إذا اخترقت خلص إلينا [٢] » .

---

(١) « الكامل » لابن الأثير : جـ ٣ . ص ٥٣ – حوادث سنة ٣٣ هـ .

(٢) إلى هذا أشار أيضاً « ابن خلدون » فى مقدمته ووصف ما طرأ على المجتمع من تغير كما ذكرنا : « المقدمة » ص ١٧٩ – الفصل الثلاثون – « المطبعة الأزهرية ١٩٣٠ » .

(ح) «عبد الله بن سبأ» وآراؤه» :

وهناك النظريات التى كان من شأنها أن يكون لها صدى كبير فى المستقبل والتى بدأ بوضعها «عبد الله بن سبأ» : تلك الشخصية العجيبة فى تاريخ الإسلام ، الرجل اليهودى من أهل اليمن ، وهو ابن أمة سوداء ، الذى اعتنق الإسلام ، تظاهراً أو عن عقيدة ، والذى تقول الروايات إنه طاف بعواصم البلاد الإسلامية داعياً إلى نظرياته مقرراً لها ، متبعاً كل الأساليب لبثها بين طوائف الأمة . وآراؤه هذه تشبه إلى حد كبير بعض العقائد التى سيذهب إليها الشيعة فيما بعد ؛ وتعبر عنها أقواله التى من بينها ما يأتى : «إنه كان لكل نبى وصى ، وعلى وصى محمد : فمن أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] ؟» . فهذا بدء نظرية الوصاية . ثم قوله : «وإن عثمان أخذها بغير حق ، فانهضوا فى هذا الأمر وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[2]» . ثم أخذ يخوض فى حق الأئمة ، فهو أول من بدأ ينتقص أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ؛ ولما بلغ عليا ذلك قال : «مالى وما لهذا الحميت الأسود الذى يكذب على الله ورسوله[3] ؟!» . وكان يقول : «العجب ممن يصدق أن عيسى يرجع ، ويكذب أن محمداً يرجع !» ويستشهد بقوله تعالى : «إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد[4]» . ثم يسترسل فى الغلو ، فيقوم إلى على وهو يخطب ، فيقول له : «أنت أنت !» فيقول له على : «ويلك . من أنا ؟» ، فيقول : «أنت الله[5] !» . فهذه فكرة تأليه على . وقد أمر أمير المؤمنين ، بعد أن سمع هذه المقالة ، بقتله !

---

(١) ، (٢) الطبرى ج ٥ ص ، ٥٨ وابن الأثير ج ٣ ص ٥٩ .

(٣) ، (٤) ابن عساكر (نسخة المكتبة التيمورية) ج ٢٠ ص ٥٧٨ .

(٥) شرح ابن أبى الحديد ج ١ ص ٤٢٥ .

ولكنه بعد أن شفع فيه – أو لعله عدل عن قوله – اكتفى بنفيه إلى المدائن . ثم قال للذى نعى « عليا » : « كذبت ، لو جئتنا بدماغه فى سبعين صرة ، وأقمت على قتله سبعين عدلا ، لعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل ، ولا يموت حتى يملك الأرض[1] ! » . فهذا مبدأ نظرية الرجعة .

والذين يقولون إن « الشيعية » أصلها من اليهودية يلحظون هذه المشابهة بين الأقوال ، ويعتمدون على نسبتها إلى « عبد الله بن سبأ[2] » . وقد أخذ بعض المؤلفين يميل إلى الشك فى شخصية هذا الرجل ؛ ولكن تعدد الروايات عنه وتواتر أنباء الثقات من المؤرخين تؤيد القول بوجوده ؛ وإن كان محل المبالغة أنهم ينسبون إليه كل ماحدث فى عهد عثمان ، ويحملونه تبعته كله . فالحقيقة – وهذا ماتتجه البحوث الحديثة لإثباته الآن[3] – أن الدور الذى قام به مبالغ فيه جداً . ولا نقول أيضاً إن فرقة الشيعة نشأت منذ ذلك الوقت ، ولا أنه أول من أسسها . فالشيعة الحقيقية ستظهر فى وقت بعد هذا ، كنتيجة طبيعية لتطور الأحداث التاريخية نفسها . وإنما كان رأيه هنا فردياً ، ومن تبعه سموا فى كتب التاريخ باسم « الغلاة » أو « السبئية » . وينبغى أن ينظر إليهم على أنهم فرقة خاصة .

(د) نظرية « أبى ذر » فى الأموال :

ودعا « أبو ذر » ، الصحابى الجليل ، إلى نظرية لها خطورتها الإجتماعية والسياسية ، كانت مبنية على اجتهاده وفهمه لروح الإسلام ، وصدى لما آلت

---

(١) فرق الشيعة « للنوبختى » ص ٢٢ .

(٢) ممن قال بهذا الرأى الأستاذ « ولهاوزن » "Wellhausen"

See : Nicholson : A Literary History of the Arabs, p. 215.

(٣) راجع فى هذا بحثاً مستفيضاً للدكتور طه حسين . فى كتابه : « الفتنة الكبرى : عثمان » .

إليه حال المجتمع الإسلامى بعد الفتوحات . فقد رد على «معاوية» — والى الشام — قوله « إن المال مال الله » . وقال : « كأنه بذلك يريد أن يحتجنه (أى المال) دون المسلمين ! . إنى لا أقول إنه ليس لله ، ولكن سأقول : « مال المسلمين[١] » . وكان يذهب إلى « أن المسلم لاينبغى له أن يكون فى ملكه أكثر من قوت يومه وليلته ، أو شىء ينفقه فى سبيل الله ، أو يعده لكريم[٢] » . ويستشهد بالآية الكريمة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ! » . وما زال يدعو إلى رأيه هذا حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ، وأوجبوه على الأغنياء ؛ وشكا هؤلاء ما يلقون منهم ، فسيره « معاوية » إلى المدينة . ثم استأذن فى الخروج إلى « الربذة » — وهى إحدى ضواحيها — ليعتزل المجتمع الذى صار غير راض عنه ، إذ بدأت تطغى عليه موجة المادية ؛ أو لعله — كما تذهب روايات أخرى — أرغم على ذلك .

وليس من دليل يدعو إلى أن نقبل ما ارتآه بعض الناس من أن«أبا ذر » رضى الله عنه اقتبس هذه الأفكار من الفرس الذين يتبعون رأى « مزدك[٣] » أو أن الذى أوحى بها إليه هو «عبد الله بن سبأ » . فلا دليل على أنه كانت هناك أية صلة بينه وبين الفرس ، أو أنه كان يعرف لغتهم ؛ وربما لم يكن سمع « بمزدك » هذا أبداً ! . وأما « ابن سبأ » — وإن كان هذا قد نقله

---

(١) الطبرى : جـ ٥ . ص ٦٦ « المكتبة الحسينية المصرية » .

(٢) ابن الأثير : جـ ٣ ص ٤٣ « طبعة الحلبى ١٣٠٣ » .

(٣) ممن أعرب عن هذا الرأى الأستاذ « أحمد أمين » (فجر الإسلام صفحات ١٢٩–١٣١) حيث عقد فصلا طويلاً عن « مزدك » ؛ وهو رأى ضعيف كما ترى لاسند له إلا مجرد الظن . « وإن الظن لايغنى من الحق شيئاً » . وهل التشابه بين فكرتين يدل على أن إحداهما مقتبسة من الأخرى ؟ وهل كل فكرة إسلامية لابد أن نوجد لها مصدراً خارجياً !

المؤرخون عن الطبرى ــ فكما قلنا من قبل ، قد حمل أكثر مما يحتمل ، ونسبت إليه أكثر الآراء التى لم يكن جمهور الأمة راضياً عنها ، وجعل على حد تعبير حديث ، « كبش الفداء » فى كل هذه الفتن التى وقع فيها من الحوادث مايثير مشاعر المسلمين . وما الذى ، بعد هذا كله ، يمنع صحابياً من القراء : أى من العلماء ، عابداً زاهداً ، أن يكون رأياً كهذا من تلقاء نفسه ؛ وهذا هو استشهاده بالآيات واستدلاله بروح الإسلام ؟! وكم اجتهد الصحابة وكم وصلوا إلى آراء صارت مصدراً من مصادر التشريع دون أن يكون هناك تأثير خارجى ، ومعتمدين على الكتاب والسنة وحدهما .

* * *

بدء ظهور الأحزاب :

انقضى عهد « عثمان » ؛ وبويع لعلى بالخلافة من جمهور من كان حاضراً بالمدينة وعلى رأسهم الثوار الذين قاموا بالحركات السالف ذكرها ، ولم تضع مبايعته حداً للفتنة ، بل انقسم العالم الإسلامى على إثرها إلى معسكرين كبيرين : أحدهما شايع « عليا » ، والثانى أيد « معاوية » . ولا شأن لنا هنا ببيان تفاصيل النزاع الذى دار بينهما ، فهذا يرجع فيه إلى التاريخ السياسى ؛ وإنما نحن نسجل هنا تاريخ تطور الأفكار .

وقد وجدت عندئذ نظريتان ، ندع « ابن خلدون » يحدثنا عنهما بعبارته ؛ قال[١] : « وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادى فى مسائل دينية ظنية ، وهكذا حكمه . فأما واقعة « على » فان الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين فى الأمصار . . . ثم اختلفوا بعد ذلك : فرأى على

(١) المقدمة : ص ١٧٩ « الفصل الثلاثون » .

أن بيعته انعقدت ، ولزمت من تأخر عنها ، باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم ، وموطن الصحابة . ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد ، لافتراق أهل الحل والعقد ؛ وذهب إلى هذا معاوية ، وعمرو بن العاص ، وأم المؤمنين عائشة إلخ » .

وإلى جانب هذين الفريقين كانت هناك فئة ثالثة ، أقلية ، وهم الذين لم يظهر لهم وجه الحق ، فامتنعوا عن المبايعة ، واعتزلوا الناس ولم يشتركوا فى قتال ؛ أو لأنهم وجدوا أن المسلمين فى فتنة فرأوا أنه لابد أن تسكن الحال قبل أن يبدأ فى التفكير فى أمر الخلافة ، ومن هؤلاء : سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد ، وأبو سعيد الخدرى ، وحسان بن ثابت ، ومسلمة بن مخلد ، وعبد الله بن سلام ، والنعمان بن بشير[١] — رضى الله عنهم .

وإلى هذا الوقت كان الحزب الذى ناصر علياً يجمع فى صفوفه بين من سيصبرون ، بعد قليل ، « خوارج » ، وبين من سيطلق عليهم فى المستقبل اسم « الشيعة » . وأولى بنا أن نسميهم جميعاً فى هذه الآونة التاريخية : « أنصار على » ، إذ أنهم والوه لما كانوا يعتقدون فيه من فضله ، وعلمه وسبقه وماضيه فى الجهاد ، ومقدرته ، وكفاءته — هذا إلى جانب امتيازه بقرابته من الرسول صلى الله عليه وسلم . أما نظرية النص على خلافته ، ومحاولة البرهنة على انحصار حق الإمرة فيه وفى أسرته ، واعتماد القرابة وحدها ، بأحاديث تخرج وآيات تفسر ، فهذا ما لم نسمع به فى هذا الدور ولم يظهر أبداً . وهذه هى القاعدة الأساسية التى يقوم عليها مذهب « حزب الشيعة » ،

---

(١) نفس المصدر : ص ١٧٨ .

بمعناه التاريخى الفنى ؛ فما دامت لم توجد بعد فلا يجوز لنا أن نقول إن حزب الشيعة قد وجد .

ثم انقسم الذين والوا « عليا » إلى قسمين متميزين كبيرين ، بعد حادثة كان لها أخطر النتائج فى تاريخ الإسلام ، وهى حادثة « التحكيم » . فانقلب أحدهما مناوئاً له وتحول إلى حزب معاد ، بالغ فى الحملة عليه ومقاتلته ، كما بالغ من قبل فى إخلاصه له وغيرته ؛ وهؤلاء هم الذين سيقال عنهم «الخوارج»؛ وثبت الثانى على الولاء ، وضاعف إخلاصه لرئيسه ، ثم استمر هذا الولاء فى التاريخ وورثه الجيل الراهن للأعقاب ، وأخذ يتطور تبعاً لتجدد الحوادث وتتفرع عنه نظريات . وهؤلاء هم الذين نسميهم « جذر » الشيعة أو « أصلها » .

حادث التحكيم :

وخلاصة هذا الحادث : أن معاوية أمر جنده ، بعد أن استشار أصحابه فأشاروا ، فى صباح آخر يوم من موقعة « صفين » ، وقد اشتد القتال بين المسلمين وسالت الدماء أنهاراً ، بأن يرفعوا المصاحف على رءوس الرماح ؛ ونادى مناديهم : « هذا كتاب الله عز وجل بيننا ؛ من لثغور الشام بعد أهل الشام ؟ من لثغور العراق بعد أهل العراق ؟! » . ولما فعل الناس ذلك وقع الخلاف فى صفوف جيش على ، واشتجرت الآراء : فذهب قوم إلى أنه ينبغى قبول هذا العرض وإجابة الخصوم إلى مطلبهم ، وكان على رأس المدافعين عن هذا الرأى « الأشعث بن قيس الكندى » ؛ وطالب الآخرون بوجوب مواصلة القتال وحذروا من أن تكون هذه خدعة ؛ والمتواتر عن على أنه كان راغباً عن إيقاف القتال بعد مابدت له تباشير النصر ؛ ولكنه حمل بالحاح الفريق الأول ، الذى يظهر أنه كان كثرة ، على التنازل عن رأيه . وبعد مفاوضة بين الجانبين رضى أهل الشام « عمرو بن العاص » نائباً عنهم ، ورضى

أهل العراق « أبا موسى الأشعرى » ممثلا لهم ، ثم كتب عقد التحكيم وأعلنت الهدنة ستة أشهر إلى أن يجتمع « الحكمان » .

المحكمة الأولى :

كان قبول « على » التحكيم — أخيراً — سبباً فى خروج عدد كبير من جيشه عليه ، بلغوا اثنى عشر ألفاً ، ففارقوا معسكره وتوجهوا إلى « حروراء » بدلا من « الكوفة » — وهى ضاحية لها — وهنا نشهد نشأة الخوارج . ولكنهم سموا أولا « بالحرورية » . وكان « الأشعث » لما جاء يتلو عليهم كتاب « التحكيم » جرى بينه وبينهم خطب طويل ، ثم صاح فى وجهه « عروة بن أدية » من بنى تميم : « لا حكم إلا لله ! فأين تتلانا يا أشعث ؟ ! » . فكان أول من حكم : أى نطق بهذا القول . ولذا سمى هؤلاء « بالمحكمة » أيضاً ، أو « المحكمة الأولى » . ومعنى هذا القول عندهم أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال . فقد بين الله تعالى حكمه فى معاوية وصحبه إذ قال : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله » ، فلا يصح إذن إغماد السيوف بعدما شهرت ، ولا يجوز تحكيم الرجال فى الدماء .

ولما نزلوا « بحروراء » نادى مناديهم : « إن أمير القتال شبث بن ربعى التميمى ، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكرى . والأمر شورى بعد الفتح . والبيعة : لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » . ثم بعد ذلك انتخبوا أميراً لهم أو « إماماً » : « عبد الله بن وهب الراسبى » من « الأزد » ؛ فقبل بعد تمنع وبعد أن عرض عليهم غيره ؛ فقال : « هاتوها ؛ أما والله لا آخذها رغبة فى الدنيا ، ولا أدعها فرقاً من الموت[1] » . وكانت مبايعته بعد انتهاء التحكيم وإعلان قضاء الحكمين . فهذا أول إمام لهم . فخطب

---

(١) ابن الأثير جـ ٣ ص ١٣٤ (طبعة الحلبى ١٣٠٣ هـ) .

فيهم فزهدهم فى الدنيا ثم قال لهم : « اخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال ، أو إلى بعض المدائن ، منكرين لهذه البدع المضلة[1] » فخرجوا إلى « المدائن » .

هذا أول حزب سياسى يتكون إذن فى تاريخ الإسلام ؛ وتبرز شخصيته على مسرح الحوادث ويوجد له نظام ، ويكون من خواص حياته الاستمرار . ومن هذه اللحظة يمكن تتبع حياته فى أدوار مختلفة وأطوار متعاقبة ، وهى سلسلة تمسك حلقاتها بعضها ببعض ، ممتدة طوال عصور التاريخ .

ولما تم ذلك نهض من ثبتوا مع على ووافقوه على خطته ، فقالوا له : « فى أعناقنا بيعة ثانية . نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت[2] » . وبذا تكون فى الطرف الآخر حزب جديد واضح الشخصية أيضاً ؛ إلا أن مبادئه التفصيلية لم تكن قد حددت أو قررت فى صيغة تدل على ارتباط بينهما ، أو تتضمن أوجه الاستدلال عليها ؛ ولم تكن نظرياته قد كملت . وإنما الأساس الذى كانت تقوم عليه الطائفة إذ ذاك وجود عاطفة قوية : عاطفة حب لآل البيت ، ناشئة عن الدين ، والاعتقاد بأن حب أهل بيته والإخلاص لهم ، وعاطفة إعجاب نحو شخصية على نفسه ، وتقدير لصفاته النادرة النظير : من الحكمة والشجاعة والفصاحة والتبحر فى الدين والمهارة فى الحروب ؛ وستزيد الأيام وتغاير الحوادث هاتين العاطفتين قوة واحتداماً ، حتى تأخذ صورة غامضة وتصير منطوية على رموز وأحاج ، تعطى العقيدة الشيعية طابعاً سحرياً محوطاً بالأسرار والتهاويل ! فهذا إذن هو حزب الشيعة . ولا بأس أن نقول إن أصله الآن قد وجد — وإن كانت تسميته لا تزال

---

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ج ٣ ص ١٣٠ .

إلى هذا الوقت غير شائعة ، ووجد بقدر محدود لم يستكمل كل مقومات التكوين — غير أنه منذ ذلك التاريخ قد ضمن لحياته الاستمرار ؛ وسيأخذ فى التطور على مراحل ثابتة وينمو ويتكاثر ، حتى يصير قوة جارفة لا يقف فى طريقها شىء ، وتتغلب على الحياة السياسية .

أما ما كان من أمر « الحكمين » ؛ فقد اجتمعا بعد انتهاء أجل الهدنة ؛ وفيما تقول الروايات كانت نتيجة التحكيم أن خدع عمرو بن العاص صاحبه أبا موسى الأشعرى ، فى قصة مشهورة ممتعة ! . . ولكن الرواية التى أرجح صدقها — لأنها تتفق مع العقل ، وتنسجم مع سير الحوادث ، وتلائم شخصية الصحابى الجليل ، الذى كان مؤسساً لإحدى مدارس الفقه — هى الرواية التى ذكرها أبو الحسن المسعودى[1] ، إذ قال : « ووجدت فى وجه آخر من الروايات أنهما اتفقا على خلع على ومعاوية ؛ وأن يجعلا الأمر بعد ذلك شورى ، يختار الناس رجلا يصلح لها »'. فهذا إذا هو رأيهما ، وهذه هى النتيجة الأخيرة للتحكيم : وذلك أنهما ردا الأمر إلى الأمة .

الملكية الوراثية :

ولكن هذا الحكم ، على كل حال ، كان من الناحية العملية فى صالح معاوية دون على : ففد رفع الأول إلى مرتبة الأخير وجعلهما متساويين . وكانت الأحداث فى تطورها قد دفعت الأول إلى العمل لإقامة دولة ، اعتمادا على تأييد فريق من الأمة واستناداً إلى الأمر الواقع ؛ وقد أمكنه — نتيجة توقف القتال وبوساطة استخدام وسائل المال والسياسة وولاء العصبية — أن يصل إلى تحقيق أغراضه ؛ بينما لم يجن « على » من قبول الهدنة والكف عن القتال ، ونتيجة التحكيم ، إلا كل ما أضر بمركزه أبلغ الضرر . فاضطر إلى

(١) مروج الذهب ج ٢ : ص ٢٤ .

أن يحارب فى جبهتين : إحداهما كانت « النهروان » . وقضى أخيراً شهيداً ، بضربة أحد الناقمين الخارجين عليه ، وهو « ابن ملجم » ! .

وهكذا كان « على » المدافع الأخير عن هذه الحياة السياسية الرفيعة التى تخضع السياسة فيها للمثل العليا ، وعن هذا النظام المثالى الذى بدأ تطبيقه فى « المدينة » منذ يوم عقد اجتماع « السقيفة » ؛ وانتصرت نظرية الأمر الواقع ، وساد منطق القوة المادية ، لأن الظروف التى طرأت وطبيعة الناس التى تغيرت صارت تقتضى ذلك . وسيجعلها معاوية وراثية أيضاً ، بعد قليل — باشارة « المغيرة بن شعبة » وإلى الكوفة[1] — حين يعهد لابنه « يزيد » ؛ فتصبح الخلافة إذن كما يقول مؤرخو الإسلام « ملكاً عضوضاً » ! . ومن ثم اعتبر كثير من المؤرخين معاوية أول مؤسس للنظام الملكى فى الإسلام .

ومن الإنصاف أن نذكر ما برر به « المغيرة » مشورته هذه ، فقد قال لمعاوية[2] : « قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ؛ وفى يزيد منك خلف ، فاعقد له ؛ فان حدث بك حادث كان كهفاً للناس وخلفاً منك ، ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة ! » . وكتب معاوية إلى مروان بن الحكم أمير المدينة[3] : « إنى كبرت سنى ودق عظمى وخشيت الاختلاف على الأمة من بعدى ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدى » . ودافع « ابن خلدون » عن فعل معاوية ، مفسراً له بمقتضى نظريته عن « العصبية » ، فقال : « والذى دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية : إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصابة قريش

---

(١) كان إبتداء ذلك وأوله من المغيرة بن شعبة : (ابن الأثير) جـ ٣ ص ١٩٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ص ١٩٩.

وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم ، فآثره بذلك ... وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء[1] » . وقال أيضاً في موضع آخر[2] : « ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه : فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها » .

ولكن من ناحية أخرى نذكر ما قاله « عبد الرحمن بن أبى بكر » : فقد قاطع مروان بن الحكم وهو يخطب من على منبر المدينة ، مدافعاً عن وجهة نظر معاوية ، فصاح فى وجهه : « كذبت والله ، وكذب معاوية ! ما الخيار أردتما لأمة محمد ؛ ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل[3] ! ! » .

تكشفت هذه الحوادث المتتابعة إذن عن ثلاثة أحزاب : حزب الملكية الوراثية ، وحزب المحكمة أو الخوارج — وهو يمثل الطبيعة البدوية العربية الصريحة — وحزب الشيعة الملتف حول على وبنيه . والتضارب بين هذه الأحزاب الثلاثة ، والتفاعل بين مبادئها وأعمالها ، والعلائق المختلفة التى تنشأ بينها ، هى التى تكون مجموع تاريخ الدولة الأموية ، إلى آخر القرن الأول الهجرى على الأقل .

ومن الآن فصاعداً يمكن كتابة تاريخ كل فرقة أو حزب من هذه ، فى صورة سلسلة منتظمة من الأحداث السياسية المتلاحقة غير مقطوعة الصلة . وستحتوى على حروب واجتماعات ، والقيام بثورات ، وتدبير من قبل الهيئات الحاكمة ، ومناقشات ومناظرات ؛ وهذه كلها تدخل فى باب التاريخ

---

(١) المقدمة : ص ١٧٥ . « الفصل الثلاثون فى ولاية العهد » .

(٢) المقدمة : ص ١٧١ . « الفصل الثامن والعشرون » .

(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٩٩ . (طبعة الحلبى) .

السياسى أو الأدبى . ولكنا هنا نحصر عنايتنا فى تتبع تطور النزعات والأفكار السياسية .

* * *

الخوارج وآراؤهم :

فتاريخ الحزب الوراثى هو تاريخ سياسى عملى محض يعرف بقراءة صحيفة الواقع . وأما الخوارج – وقد سموا بذلك من خصومهم : لخروجهم على على ، أو خروجهم إلى المدائن ، أو لمفارقتهم للجماعة ؛ وصاروا يسمون أنفسهم فى العهد الأموى باسم جديد هو « الشراة » : أى الذين شروا أنفسهم : أى باعوها فى سبيل الله – فان حياتهم مالت إلى الهدوء قليلا بعد الحوادث العنيفة الصاخبة التى جرت فى عهد « على » . وكانت الضربة التى أصيبوا بها فى « النهروان » شبه قاضية ؛ وأعانت سياسة « معاوية » الحليمة الماهرة على استمرار هذا الهدوء ؛ فلم يكونوا يخرجون إلا فى صورة جماعات متناثرة ، تحت قيادة زعيم طارىء تبرزه الحاجة : مثل « فروة بن نوفل الأشجعى » ، ثم « عبد الله بن أبى الحوساء الطائى » ، ثم « حوثرة الأسدى » ؛ فهؤلاء القواد الثلاثة خرجوا فى أوائل عهد معاوية . ثم اشتد عليهم « ابن زياد » ، حين كان والياً على البصرة ، سنة ٥٨ هـ ، واضطهدهم وقتل كثيراً منهم صبراً ؛ فاضطر للخروج عليه « عروة بن أدية » من بنى تميم وأخوه « أبو بلال مرداس» . وبعد انتهاء عهد «معاوية» أعلنوا الثورة ضدالحكم الأموى كله ! .

وفى هذه الأثناء كانت نظريات الخوارج تقرر وتتحدد معانيها ، وتتفرع إلى مسائل دقيقة ثانوية ؛ وقد ساعد على حدوث هذا التطور المناظرات التى جرت بينهم وبين خصومهم : كمناظراتهم مع « ابن عباس » ، و« على » نفسه ، ومع « ابن زياد » ، « وعبد الله بن الزبير » ؛ وقد احتلت مناظراتهم هذه مكاناً لها فى تاريخ الأدب العربى .

ومن النظريات الأساسية التي بنى عليها مذهبهم – وهذا في رأي « أبي الحسن الأشعري[1] » أحد مبدأين عامين يجمعان بين فرقهم المتباينة – حكمهم العام على علي والأئمة من قبله ، وأعمالهم . وفي تقرير هذا الحكم يقولون : إنهم يعترفون بانعقاد بيعتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ويثنون على أعمالهما ، ويتولونهما طوال حياتهما ؛ ويتولون عثمان أيضاً ست سنوات من خلافته ، ثم يتبرأون منه بقية عهده ؛ ويحكمون بصحة بيعة علي ، ويتولونه إلى أن قبل التحكيم ؛ وهنا ينبذونه بل يحكمون عليه بالكفر ، كما يحكمون بالكفر أيضاً على عثمان في المدة التي أشرنا إليها – ولم يكن هناك فارق عندهم بين المعصية والكفر : فمخالفة القانون في إحدى جزئياته كمخالفته كلية – ويكفرون كذلك أهل « الجمل » و« صفين » ، والحكمين ، ومعاوية وأصحابه .

وقد أدى تشددهم في إصدار هذه الأحكام بالتكفير والتبرؤ ، وإعلانهم لعن مخالفيهم ، والخروج لحربهم – أدى إلى إثارة الأذهان والضمائر لتبحث : ما هو تحديد الكفر والإيمان ؟ ماطبيعة المعصية ؟ وهل هي درجات أو أنواع ؟ وما الخطأ وما الفسق ، وما علاقة الأعمال بالإيمان ؟ ، وما إلى ذلك من أسئلة كانت لها نتائج خطيرة في تاريخ تطور الفكر الديني والسياسي .

أما المبدأ العام الثاني فهو وجوب الخروج على السلطان الجائر .

ونتيجة لهذين المبدأين ، تكلموا في الإمامة وشروطها ، وطرق إقامتها ، والعدل والبغي ؛ وكونوا آراءهم السياسية الخاصة .

ومرت بالخوارج فترة حاسمة كانت لها أكبر الآثار في تطور مذهبهم ، وذلك حين خروجهم بقيادة « نافع بن الأزرق » إلى مكة ، ومبادلتهم الرأي

---

(١) رواه عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٥٥ (مطبعة المعارف بمصر ١٩١٠)

مع ابن عباس وابن الزبير ؛ ثم مغادرتهم لها ، وذلك سنة ٦٤ هـ . فحينئذ افترقوا شيعاً وأحزاباً وظلوا يتكاثرون، حتى أحصى المؤرخون عدد فرقهم إلى نحو عشرين ، ولكن أشهرها خمس رئيسية : وهي :

(١ (« الأزارقة » وهم أتباع نافع بن الأزرق و (٢) « الصفرية » أتباع زياد الأصفر ؛ و (٣) « البيهسية » أتباع أبي بيهس الهيصم بن جابر ؛ و (٤) « النجدات » أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي ؛ و (٥)«الإباضية» وهم أتباع عبد الله بن إباض المرى — ولا تزال للأخيرين بقية إلى اليوم فى الجزائر ، وعمان ، وشرق إفريقية .

ولا ندخل فى ذكر تفاصيل المسائل التى اختلفوا عليها ، ولكن رءوس المسائل التى دار عليها الجدل هى : الجهاد ، أو القعود ، والتقية أو المجاهرة ، والبحث فى اعتبار دار المخالفين : أدار حرب أم إسلام ؟ وكيف تكون المعاملة معهم : من مبايعة أو موارثة أو نسب ؟ وهل تجوز الإقامة بينهم ؟ وهل الكفر نوع أم أنواع ؟ وما حكم أطفال المشركين وأموالهم ؟ وهل يستحل الاستعراض : أى قتل المخالف غيلة ؟ وهكذا إلى آخر هذه المسائل . وقد اختلطت أبحاث العقيدة بالأبحاث الفقهية ، والمبادىء السياسية باللاهوتية ؛ وكونت كل فرقة لها آراءها الخاصة حول كل من هذه المسائل . وهكذا اتضحت نظريات الخوارج وحددت وذاعت ، ولم يبق عليها إلا التدوين .

* * *

نظريات الشيعة :

وبالمثل كانت نظريات « الشيعة » تتدرج فى مراحل التطور فى نفس الوقت وتحدد صيغها ، وتتسع دائرتها لتشمل مبادىء جديدة . ولكن التطور هنا كان أبطأ بالنسبة لما حدث لآراء الخوارج ؛ لأن هذه — ولو فى الصورة

الظاهرة — كانت أحكاماً منطقية مأخذها فهم ماورد فى كتاب الله وسنة رسوله ، ثم مقارنة ذلك بما هو واقع فى حياة المجتمع السياسية . أما أفكار الشيعة — وذلك إذا نظر إلى أصلها — فكانت نتيجة الشعور العاطفى : كان الشأن فيها أنها بنيت على أساس من الوجدان ، أكثر مما قامت على أساس المنطق والبرهان .

فكان لابد — إذن — من مضى وقت ، ومن تتابع أحداث معينة ، حتى تبلغ العاطفة تمام قوتها ، وتتعمق حتى تنفذ إلى أبعد الطبقات فى « الشعور الكامن » أو ما يسمى بـ « اللاشعور » ؛ والزمن عامل كبير الأهمية فى بلوغ العاطفة نهاية مراحل النضج ، وفى الثبات والاستقرار . كما أن الآراء احتاجت أيضاً إلى عوامل خارجية حتى تصل إلى الدرجة التى يكون الأثر فيها كاملا ، ويمكن أن تصبح قوة فعالة فى المحيط الذى ظهرت فيه ، إذ أن البيئة العربية وحدها كانت غير كافية لإبلاغها هذه الغاية .

فأما تتابع الأحداث : فقد وجد ، أولا ، فى النتائج المحزنة التى لم ينته جهاد « على » إلا إليها فى أيام خلافته المضطربة ؛ ثم فى مصرعه على يد أحد الخوارج وهو يستعد لاستئناف المعركة ، فبقى الجو خالياً لمنافسيه . ثم فى التياث الأمر على ابنه « الحسن » وتخاذل الناس عن نصرته حتى اضطر إلى التسليم ؛ ثم فى موته فى ظروف مريبة غامضة يرى شيعته أنها من تدبير أعدائه ؛ فبموته ضاع الأمل الذى كان باقياً فى أن حقه ربما كان سيعود إليه بعد وفاة « معاوية » . ثم فى قسوة « زياد » ، الذى ألحقه معاوية بنسبه ، على رجال الشيعة واضطهاده لهم ، وإرساله « حجر بن عدى » — من زعمائهم

---

(١) هو « حجر بن عدى الكندى » وكان من « القراء » العباد النساك . وقد روى « ابن الأثير » أن الناس كانوا يقولون : « أول ذل دخل الكوفة موت الحسن بن على ، وقتل حجر ، ودعوة زياد أ هـ . » الكامل — طبعة حسى ١٢٩٠ هـ . جـ ٣ . ص ٢٠٩ .

ومن أشراف العرب ومن خير الناس تقوى وعبادة ، ومن أبطال فتح «نهاوند» — إلى الشام ليقتل صبراً — وذلك لاتهامه بأنه كان يعمل لإحداث ثورة فى الكوفة . ثم فى تقرير معاوية العهد لابنه «يزيد» فأغلق الباب نهائياً على أى أمل فى عودة أبناء «على» إلى الخلافة . ثم فى استمرار اضطهاد «ابن زياد» لهم وشدة وطأته عليهم . وأخيراً ، وهذه هى الطامة الكبرى والفاجعة التى حفرت فى قلوب الشيعة وقلوب المسلمين آثاراً عميقة من الحزن واللوعة ، لا يمكن أن يمحوها الزمن أو تنسى : ألا وهى «مقتل الحسين»! — كل هذه الأحداث أو المآسى المتتابعة هى التى كونت فرقة «الشيعة» ، ودفعتهم إلى إنتاج آرائهم ، وأعطتهم هذه القوة التى جعلت منهم أكبر هيئة فى المعترك السياسى الدينى ، ومكنتهم من أن يصيروا الحزب الخالد الذى لا يزال باقياً بتمام قوته ووجوده إلى اليوم .

وأما العوامل الخارجية : فإنما نعنى بها ، فى غالب الأمر ، ما ترتب من آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية على دخول «الموالى» فى دائرة المجتمع الإسلامى ، وتكوينهم عنصراً كبير الخطر من العناصر التى بها كمل وجوده ، على الصورة التى عرفه بها التاريخ . وذلك أنه فى هذا الوقت : أى بعد انتهاء عهد الخلفاء الأول ، وفى خلال عهد معاوية بالذات وما تلاه من سنين ، ظهر جيل جديد من أمة الفرس : جيل لم يعرف دولة الفرس القديمة ، ولم يشهد الفتح ؛ وإنما نشأ وبلغ دور الرجولة فى ظل الإسلام . وقد نشطت الآن حركة تحريره ، وأقبل هو جماعات على اعتناق الإسلام ، وأخذ يفد على المدن الكبيرة يعمرها ويساهم فى حماس فى نشاطها الصناعى والتجارى ، وينتسب للقبائل فينفذ إلى صميم المجتمع العربى ويصبح جزءاً لا يتجزأ من

كيانه . ويقول الأستاذ « ولهاوزن[١] » : « إن أكثر من نصف سكان « الكوفة » — ولا ننسى أنها كانت العاصمة قبل «بغداد » — « كان من الموالى ؛ وأنهم كانوا يحتكرون الصناعة والتجارة فى الداخل والخارج » .

وقد أنتج وجودهم آثاراً كثيرة : كان أهمها ، من الوجهة السياسية الدينية ، تعضيد الحركة الشيعية . فان الفكرة الشيعية كانت أكثر الأفكار ملاءمة لعقولهم ، وأشدها انسجاماً مع طبيعة تكوينهم الفنى والوجدانى ، كما حددت عناصره عوامل الوراثة والتاريخ . فالفارسى يفهم جيداً الحق الإلهى للملوك ، وكان يعترف بهذا الحق للأكاسرة ؛ وطالما أفهمه هؤلاء أنهم صور مجسمة للآلهة . وكما يقول الأستاذ « دوزى[٢] » ، الذى يقرر — ونحن نقره على رأيه لأننا نجد نتائج البحث تؤيده — : « إن الشيعة فرقة فارسية فى حقيقتها وجوهرها » — يقول : « إن الفارسى لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالانتخاب ، فهذه الفكرة غير معهودة له وغير معقولة ؛ وإنما المبدأ الوحيد الذى يمكنه أن يفهمه هو مبدأ الوراثة » . وكل الذى كان هو فى حاجة إليه ، وقد تغيرت بيئته واعتنق ديناً جديداً ، هو أن ينقل ولاءه ويحول وجهة شعوره من أفراد أسرة « مقدسة » إلى أخرى . فليس من المبالغة إذن فى شىء — وإن كان الدافع ونوع العاطفة ولاشك مختلفين ، وكان حدوث العملية غير شعورى — أن يقال إن « البيت النبوى » ، وقد مثله « آل على » ، قد حل فى قلوب هؤلاء الفرس واعتبارهم محل بيت «آل ساسان » !

هذه الحقيقة — مضافاً إليها العوامل السياسية التى ذكرناها آنفاً ، وعوامل

(1) Wellhausen, Die religios-politischen Oppositions partsien p. 79 cited by R. A. Nicholson : "A literary History of the Arabs", p. 219.

(2) Dozy. Essai sur l'histoire de l'Islame, (Also Nicholson, p. 214).

اجتماعية أخرى ، كشعور الموالى بانخفاض مستواهم الاجتماعى فى ظل الدولة الأموية العربية — هى التى تفسر لنا ظهور « الحزب الشيعى » ، بهيئته التاريخية التى عرفناها . وقد حدثت هذه التطورات أو بدأ حدوثها فى عهد معاوية ، وظلت آثارها تقوى وتزداد وضوحاً طوال عهد بنى أمية ، حتى بلغت نهاية قوتها فى أواخر هذا العهد . وأدى ذلك إلى حدوث «الانقلاب العباسى» ، الذى أسقط تلك الدولة العاتية وبدأ حقبة جديدة فى تاريخ الإسلام .

وقد قيدنا قولنا بهذه العبارة : « بهيئته التاريخية التى عرفناها » ، احترازاً من أن يتوهم أن حزب الشيعة لم يكن موجوداً قبل أن تحدث هذه الآثار من دخول الموالى ؛ فالحقيقة أنه كان موجوداً منذ عهد على ، وكان قادته وأكثر أفراده من العرب . ولكن فكرته إذ ذاك كانت غير محددة أو ساذجة ، ولم يكن له نظام محكم ، ولم تقرر نظرياته ولم تكتسب بعد هذه الصبغة الغامضة السحرية ؛ ولم تزدد قوة الحماس بين أفراده إلى الدرجة التى بلغتها فيما بعد ، من أجل متابعة الجهاد والعمل لنشر الدعوة بين أكبر عدد ممكن . ولكن هذه المميزات كلها قد وجدت بعد اعتناق الفرس للمذهب ؛ ولم تمح القيادة من العرب فى أى وقت : « فالتوابون » الذين قاموا يطالبون بدم الحسين كان قادتهم من العرب ، ولكن جند الحركة الشيعية ، أو الأيدى العاملة أو السواد الأعظم ، كانوا من الفرس .

نتيجة لكل هذا الذى ذكرنا ، كانت أول فرقة شيعية ظهرت ولها هذه المميزات ، هى : « الفرقة الكيسانية » . أسسها « كيسان[1] » ، مولى على

---

(١) هذا أحد الوجوه فى سبب تسمية الفرقة بهذا الاسم ، أى أنها منسوبة إلى « كيسان هذا » . على أن هناك قولين آخرين : أحدهما أن « كيسان » لقب المختار نفسه ، فالفرقة منسوبة إليه ، أو أن «كيسان» لقب لأبى عمرة صاحب شرطة المختار ، فإليه نسبت الفرقة ، وهذا هو ثانى القولين .

ابن أبى طالب أو « محمد » ابنه ؛ وقد ألفها عقب مقتل الحسين ؛ وقام يدعو إلى التفاف الشيعة حول « محمد بن على » المعروف بابن الحنفية ، بعد مصرع أخويه : الحسن والحسين . وقد صور شخصية « محمد » هذا تصويراً عجيباً فزعم أنه ورث العلوم السرية التى أوصى بها على ، وخلع عليه كل صفات التقديس[1] . وبدأت منذ ذلك الوقت تتجسد فكرة « الإمامية » ، وتظهر « المهدية » ، « والوصاية » ، ثم « الرجعة » ، وبالجملة كون « الطقوس» التى سيعرف بها هذا المذهب ثم ستنتقل إلى غيره من مذاهب الشيعة .

وقد اشتهر أمر هذا المذهب وارتفع لواؤه ، بل كاد ينجح فى إقامة « دولة » على يد « المختار الثقفى » الذى نهض لمقاومة « ابن زياد» سنة ٦٦ هـ واستولى على « الكوفة » ، ثم حارب ابن زياد وقتله . وتروى كتب التاريخ أن أكثر جيشه كان من « الموالى » ، وأنه ساوى بينهم وبين العرب فى العطاء ، فأثار بذلك سخطاً بين جنده من العرب[2] . وعلى لسان المختار ، وفى هذا العهد نلحظ أن كلمة « الشيعة » قد أصبحت علماً على هذه الفرقة بالذات ، بعد أن كانت تطلق بلا تعيين[3] . وصارت تتداول مع كلمات « المهدى » و « الوصى » و « الإمام » فى أقوال التوابين والمختار وتابعيهم : فمن ذلك قول « رفاعة بن شداد » البجلى أحد « التوابين » عن « سليمان بن صرد الخزاعى » زعيمهم أنه : « شيخ الشيعة »[4] ؛ وما ورد فى حديث لسليمان هذا نفسه إذ قال : « هذا الدهر . . الذى شمل فيه الجور أولى الفضل من « هذه

---

(١) «قال الشهرستانى » : « يعتقدون فيه — أى فى محمد بن الحنفية — اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها : من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس » . الملل والنحل « الطبعة الأولى للأزهر » جـ ١ ص ٢٨٠ .

(٢) الطبرى : عند ذكر « ثورة المختار » : جـ ٧ ص ١١٦ وص ١٣٤ .

(٣) من أمثلة ذلك قول معاوية فى خلال وصيته للمغيرة عندما ولاه الكوفة سنة ٤١ هـ : « شيعة عثمان » . ابن الأثير طبعة حسين بك حسنى ١٢٩٠ هـ . جـ ٣ ص ٢٠٢ .

(٤) ابن الأثير : جـ ٤ ص ٦٧ .

الشيعة »[١] ؛ وقول « المختار » لابن الزبير : « إنى لأعلم قوماً إلخ . . تقاتل بهم أهل الشام » . قال : من هم ؟ . قال : « شيعة على بالكوفة »[٢] وغير هذا كثير . وأيضاً قول المختار وهو يدعو الناس إلى دعوته : « جئتكم من عند « المهدى » محمد بن الحنفية وزيراً وأميناً[٣] ، وقوله وهو على المنبر : « إن المهدى بن الوصى بعثنى إليكم أميناً ووزيراً »[٤] ، وقول كثير عزة — وكان من أتباع « محمد » :

هديت « يا مهدينا » ابن المهتدى   أنت الذى نرضى به ونرتجى
أنت ابن « خير الناس» من بعدالنبى   أنت «إمام الحق» لسنا نمترى ![٥]

وإذ تكونت الفرقة « الكيسانية » على هذا النحو ، نستطيع أن نقول إن فرقة « الشيعة » قد ظهرت الآن بشخصيتها واضحة على مسرح التاريخ ؛ وقد انتهى دور النشأة . وما يبقى بعد ذلك فسيكون استمراراً للتطور ، ولكن على نفس هذه الخطوط التى رسمت ، وفى نفس هذه الاتجاهات التى عينت . ولن تحدث على كل حال تطورات جديدة إلى نهاية القرن الأول ، فان الشيعة الكيسانية ستستمر إلى وفاة « أبى هاشم » بن محمد بن الحنفية سنة ٩٨ ﻫ الذى تنسب إليه الفرقة « الهاشمية » وهى فرع من الأولى . وحينئذ يعهد بالأمر من بعده لابن عمه : « محمد على العباسى » . ولذا فاننا نستطيع أن نقول إنه كان من أثر وجود الشيعة « الكيسانية » قيام « الدولة العباسية » .

وفى بداية القرن الثانى سيختلف « محمد الباقر » مع أخيه « زيد »

---

(١) المصدر نفسه : ج ٤ ص ٦٨ .
(٢) ابن الأثير ، ح ٤ ص ٧٣ .
(٣) ابن الأثير : ج ٤ ص ٦٩ .
(٤) ابن الأثير : ج ٤ ص ٧١ .
(٥) ابن الأثير : ج ٤ ص ١٠٦ .

بن على بن الحسين ، ومن أهم ما يختلفان عليه مسألة الاعتراف بامامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فينشأ عن اختلافهما فرقتان هما : « الإمامية» ويقال لها « الرافضة » — إما لرفضهم إمامة « الشيخين » ، وإما لرفضهم « زيداً » على قول آخر — والثانية « الزيدية » أتباع زيد هذا . وتحمل الأخيرة علم الجهاد ، أما الأولى فتتجه إلى البحوث العلمية لتكون فقه الشيعة وأصول عقائدها ، ويكون زعيم هذه الحركة هو « جعفر الصادق » بن محمد الباقر . ثم تتفرع عن الإمامية فرقة « الإسماعيلية » التى تتبع إسماعيل « بن جعفر الصادق » . فبذا يتم ظهور الفرق الرئيسية للشيعة ، وهى إذن أربعة : (١) الكيسانية (٢) فالإمامية (٣) فالزيدية (٤) فالإسماعيلية . وقد تزاد عليهم فرقة خامسة هى (٥) الغلاة ، ولكنهم فى الحقيقة ليست منهم ، بل يخرجها غلوها عن دائرة الإسلام نفسه .

* * *

نشأة المعتزلة :

وفى مقدمة التطورات التى حدثت فى أوائل القرن الثانى الهجرى — إلى جانب ماذكر — تكون فرقة جديدة ستكون كبيرة الأثر فى تاريخ الفكر الدينى والسياسى : ألا وهى فرقة « المعتزلة » — أو كما آل أمرها لأن تسمى بذلك . وكانت نشأتها واضحة وتم تكونها فى ضوء التاريخ ، ولذا فاننا سنتناول هنا نشأتها بإجمال . ثم نقتصر على ذكر الصفات العامة ، ونصحح بعض الآراء الخاطئة التى قيلت عنها .

تروى كتب التاريخ كلها حادث انفصال « واصل بن عطاء » عن أستاذه « الحسن البصرى » ، وأن الأخير قال حينئذ : « اعتزلنا واصل ! » . وهذه الرواية ثابتة بالتواتر ، فلا داعى إلى الشك فيها . ولكن الذى نريد أن نلفت

إليه النظر هو أن هذه الرواية ليست إلا جزءاً من الحقيقة ، أما الحقيقة الكاملة فهى أن واصلا اختلف مع أستاذه فى مسائل عديدة ، فى مقدمتها مسألة القدر مثلا — وكان « الحسن » قد ذهب إليه ثم عدل عنه — ولم يكن الاختلاف على قضية مرتكب الكبيرة وحدها ، فرأى حينئذ أنه لابد أن ينفصل أو « يعتزل » : أى يكون مدرسة جديدة يكون لها منهج فى الرأى مختلف عن الآراء التى كان يتلقاها من أستاذه . وليس هناك شك فى أن « واصلا » هو أول من أسس هذه المدرسة ، وإن كان سبقه بعض أفراد عبروا عن بعض آراء شبيهة بآرائه ، فهو رأس « المعتزلة » — أى كفرقة من الفرق الإسلامية ذات منهج معين — بلا جدال .

والذى اتفق عليه السلف هو أن سبب تسمية هذه الفرقة « بالمعتزلة » إنما هو هذا الحادث ، أو لأنهم « اعتزلوا » قول الأمة ، فى حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين : لا هو مؤمن ولا هو كافر ، على ما رواه البغدادى . ولم يكونوا على كل حال يدعون بهذا الاسم فى بادىء الأمر ، أو لم يكونوا يقبلونه ، وإنما كانوا يسمون : « القدرية » أو « العدلية » ، وكانوا هم يدعون أنفسهم : « أهل العدل والتوحيد » : لقولهم باختيار العبد فى فعله ، ونفى صفات الله .

ولكن الأستاذ « أحمد أمين » — وكأنما أراد أن يأتى بجديد[١] — عقد فصلا طويلا فى كتابه « فجر الإسلام »[٢] عن المعتزلة قال فيه : إنه يستبعد أن يكون أحد هذين الأمرين هو سبب تسمية الفرقة بهذا الاسم ، وإنما السبب فى رأيه هو أن هناك وجه شبه كبير بين هؤلاء المعتزلة و « معتزلة »

(١) كتب هذا الكلام والأستاذ (رحمه الله) كان على قيد الحياة ، وكذلك الملاحظات التى سترد فى مواضع أخرى . ولما كانت هذه مسائل علمية فقد رأينا أن نترك الكلام كما كتب أولا .

(٢) فجر الإسلام : صفحات ٣٣٨–٣٤٨ .

آخرين وجدوا فى عصر على ومعاوية . وهو لايقصد بالأخيرين إلا هذا العدد المحدود من الصحابة الذين امتنعوا عن الخوض فى الفتنة ، ولم يشتركوا فى القتال بين على ومنافسيه ، وقد سبقت الإشارة إليهم . وما ذلك إلا لانه ورد عنهم فى بعض النصوص أنهم وصفوا بأنهم « معتزلة » أو « اعتزلوا » . ولم يقدم الأستاذ فى بحثه المستفيض أى دليل على هذه الدعوى غير هذا الاتفاق فى إطلاق اللفظ على الجماعتين . مع أنه يعترف بأنه كان بينهما نحو مائة عام ، وإلا وجه الشبه هذا الذى يزعم أنه موجود بين مبادئهما وأعمالهما .

فأما إطلاق اللفظ : فمن الممكن أن يستعمل الإنسان أى لفظ بمعناه اللغوى فى مناسبات عديدة . ولكن العبرة بالمعنى الاصطلاحى إذا كان يراد منه . وقد رأينا أن كلمة « شيعة » كانت تطلق أولا — بلا تعيين — على أنصار عثمان وأتباع على ، على السواء ، ولم يقل أحد إن ذلك كان يدل على أن بينهما تشابهاً أو مجانسة . ومن الممكن إلى اليوم أن نستعمل كلمة « اعتزل » أو « معتزلة » مادمنا لانريد إلا معناها اللغوى . ولم يثبت الأستاذ بعد هذا القول أنه توجد أى صلة تاريخية بين الفئتين ، مع أنه فصل بينهما كما يقول نحو قرن ، والحقيقة أنه لاتوجد أى صلة بينهما أبداً .

وأما وجه الشبه ؛ فلسنا ندرى كيف بدت له المخالفة كأنها مشابهة ! والواقع أنه لا يوجد بين الجماعتين إلا كل اختلاف : فالأولى ، أولا ، لم تكن « جماعة » ، ولكن بضعة أفراد تميزوا بعدم الاشتراك مع الناس فى القتال . ثم لم يبدوا رأياً وإنما كانوا متوقفين ، لأنهم لم يكونوا يدرون أين وجه الحق . لم يتكلموا فى على ولا معاوية ولا غيرهما ، ولم يثوروا عليهم ؛ فهم فى الحقيقة كانو « محايدين » وكانت ظروفهم مختلفة . ولم يعرف عنهم أنهم عبروا عن أى آراء فلسفية أو سياسية .

فكيف – لعمرى – يشبه الأستاذ بهم طائفة «المعتزلة »[1] وهى فرقة ظهرت فى ظروف خاصة ، ولها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين ؛ ولم يمتنعوا عن إبداء الرأى ، بل على العكس كانوا يطالبون بوجوب إبداء الرأى فى كل شىء مع البحث عن علته أو مستنده العقلى ؟ وكانوا فى السياسة « إيجابيين » وإن لم تكن السياسة غرضهم الأول ، فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر . ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد العقائد الأساسية التى يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بقبولها جميعاً . وهم قد أظهروا رأيهم فى « على » ومخالفيه ، وأجمعوا على التخطئة ، وإن كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها ، وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاما طغاة ! بل أكثر من ذلك ؛ لأن نظريتهم فى حكم مرتكب الكبيرة معروفة ، وهى أنهم يعتبرونه « فاسقاً » : أى يخرجونه من دائرة الإيمان . فهم لم يكونوا إذن راضين عن بنى أمية ولو سلبياً ، ولا كان هؤلاء راضين عنهم أيضاً ؛ وهذا على خلاف ما يقوله الأستاذ « أحمد أمين » الذى أراد أن يستنتج أنه كان فى موقف المعتزلة تأييد للأمويين ولو بطريق غير «مباشر » ، وأن الأخيرين كانوا شاعرين بهذا التأييد ، ولذلك لم يضطهدوهم . فهذه دعوى تنقضها وقائع التاريخ : إذ أن المعتزلة قد اشتركوا فى القتال مع « يزيد بن الوليد » الثائر – وكان على مذهبهم – ضد « الوليد » ابن عمه الماجن الذى خلع وقتل . وكانوا مؤيدين « للزيدية » فى ثورتهم ؛ بل « زيد » نفسه كان معتزلياً : كان تلميذاً لواصل ! وقد قتل « غيلان » الدمشقى فى عهد

---

(١) على أن هذا الرأى لم يكن جديداً أيضاً ؛ فقد اعترف الأستاذ أحمد أمين نفسه فى هامش الصفحة بأنه قد اطلع بعد الفراغ من كتابة بحثه على مقال للمستشرق «نللينو»وجده يرى فيه هذا الرأى..ونقول نحن إننا نجد هذا الرأى أيضاًفى « دائرة المعارف الإسلامية» The Encyclopaedia of Islam Vol. III. p. 787 مادة « معتزلة » للأستاذ H. S. Nyberg وهى سابقة الصدور على كتاب « فجر الإسلام »

هشام بعد أن صب سخطه ولعناته على حكم بنى أمية[١] ؛ وحتى فى عهد المنصور العباسى كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويجامله ، لئلا يثور عليه[٢] .

والآن وقد تبينت ، فى ثنايا المناقشة ، طبيعة المعتزلة وبعض الصفات العامة ، المميزة لمذهبهم ، نرى أن نختم هذه الكلمة بذكر حقيقتين :

« الأولى » ؛ أن المعتزلة ينبغى أن ينظر إليهم — أولا — على أنهم فرقة « دينية » فلسفية ، ثم « سياسية » بعد ذلك . فانه بمراجعة الأصول الخمسة التى يقال إن المرء لا يصلح أن يسمى معتزليا إلا إذا قبلها جميعاً . وهى — بالإجمال — : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — نجد أن ليس بينها ما يمكن أن يعتبر مبدأ سياسياً إلا الأخير ، ومع ذلك فاعتبار الأخير جزءاً من الإيمان له أهميته الكبرى ، وتترتب عليه نتائج ذات بال . كما أن المعتزلة قد أبدوا آراءهم السياسية فى أكثر المسائل التى كانت موضع بحث فى هذا العصر . واشتركوا أيضاً فى السياسة العملية كما سبقت الإشارة إليه ، فكان أثرهم إذن فى ناحيتى السياسة النظرية والعملية أثراً خطيراً .

« والحقيقة الثانية » هى : أن بحث مسألة مرتكب الكبيرة ، وهى المسألة التى وقع بشأنها الخلاف بين « واصل » وشيخه ، وترتب على الخلاف نشأة المعتزلة — وهو السبب الذى نعود إليه أخيراً — هذا البحث لم يبدأ لذاته ، وإنما كان فرعاً عن البحث فى حقيقة الإيمان . وهذا البحث ، بدوره ،

---

(١) انظر « المنية والأمل » للمرتضى ص ١٦ — ١٧ .

(٢) ذكر المرتضى : أن « المنصور » كان يبالغ فى تعظيمه ؛ ورثاه بأبيات ؛ ولكنه كان يعرف أنه يخرج عليه إذا وجد الفرصة والعدد ! ص ٢٣ .

إنما نشأ كنتيجة لتكوين الأحكام على أعمال الصحابة وتابعيهم ؛ ولاسيما الأحكام التى أعلنها الخوارج وكفروا فيها كبار الرجال : كعلى وعثمان ومعاوية . فالخوارج قد أطلقوا مبدأ التكفير وأصروا بشدة على وجوب اللعن والتبرؤ ، وظلت هذه المسائل منذ ذلك الوقت الشغل الشاغل لتفكير الجماعة الإسلامية . وقد توالت الحروب والأزمات منذئذ . فحدثت ثورات المختار ، والشيعة ، والزبيريين ، والأزارقة ، وابن الأشعث ، وفى خلال هذه الأخيرة بدت مناسبة لإثارة « التكفير » مرة أخرى ، وتلك حين أصر « الحجاج » على وجوب إقرار الذين كانوا خرجوا عليه بالكفر على أنفسهم .

هذه المسائل جعلت الناس تفكر ، وفى أواخر القرن الأول الذى كان مليئاً بهذه المنازعات سادت فترة من الهدوء ، فى عهد الوليد وسليمان ، ثم عمر بن عبد العزيز ، فبدأ عهد من البحث ومن التأمل . وكان مركز هذه الحركة ، أو من كبار قادة الفكر ، « الحسن البصرى » : فقد كان كما روى « ابن سعد » عنه فى طبقاته[1] وغيره : « من رؤوس العلماء فى الفتن والدماء ». ومعنى ذلك — باللغة الحديثة — أنه كان عالما بأخبار الحروب والخلافات التى وقعت بين الصحابة والتابعين ؛ أو بعبارة أخرى كان « مؤرخاً » ! وكان فى نفس الوقت فقيها وزاهداً ، فأثيرت هذه المسائل كلها المتعلقة بالكفر والإيمان وأعمال الصحابة وغيرها فى حلقته ؛ وكان لابد من العثور على الإجابات عليها ؛ أو يمكننا أن نقول أيضاً ، بتعبير حديث ، إنه تكونت حول « الحسن » مدرسة « نقد تاريخى » ، وإن كان الدافع إليه طبعاً دينياً . فكان من ثمرات هذه المدرسة نشوء فرقة المعتزلة ، وصدور كثير من الأحكام السياسية التى أغنت تراث الفكر من هذه الناحية .

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ١٤٢ وما بعدها .

أهل الحديث والسنة :

والحسن البصرى نفسه آراء سياسية روتها كتب التاريخ . وهو يستحق الدراسة باعتباره أحد التابعين ، وهو ينتمى من حيث العقيدة ، إلى مذهب « أهل السنة » . ولم يكن هذا الاسم معروفاً فى ذلك الوقت ، وإنما كان رجال المذهب يعرفون باسم « أهل الحديث » أو التابعين أو العلماء أو القراء . وهؤلاء هم الذين كانوا مشتغلين بعلوم الحديث والفقه . ولم يكونوا « فرقة » لأنهم لم يتجمعوا حول راية واحدة ، ولم ينخرطوا فى سلك نظام واحد ، بل كانوا « مجتهدين » متفرقين ، كل منتهج نهجه . ولأن عنايتهم كانت موجهة إلى البحث فى مسائل الفقه أو القانون ، لا إلى مسائل العقائد أو الكلام . ويمثل فكرتهم ما قاله « مالك » حين سئل ، فى وقت بعد هذا ، عن كيفية « الاستواء » ، فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »[1] . وأجابته لمن سأله عن الصفات : « أمروها كما جاءت ، بلا كيف »[2] . ويمثلهم أيضاً قول عمر بن عبد العزيز : « تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلطخ بها ألسنتنا[3] » : أى أنهم يمتنعون عن التبرؤ واللعن ، والحكم بالتكفير أو بغيره بالنسبة إلى الصحابة ، مخالفين الخوارج فى ذلك كل المخالفة . وكان من

---

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤ .

(٣) روى الأستاذ أحمد أمين هذا القول (فجر الإسلام ص ٣٥٠) منسوباً إلى « الحسن » البصرى ؛ ولكن المراجع التى بين أيدينا تنسبه إلى «عمر بن عبدالعزيز» . واسم به أشبه ؛ وإننا نستبعد صدوره من «الحسن» إذ أعلن آراءه بصراحة فى على وغيره ؛ وكان ، كما قال ابن سعد عنه «من رؤوس العلماء فى الفتن والدماء »! وفى موضع آخر قال الأستاذ «أمين» نفسه عنه (ص ٢١٨) «كان الحسن صريحاً شديداً ، لا يخشى أن يقول ما يعتقد حتى فى المسائل السياسية الخطرة » . فكيف يتفق هذا مع القول الذى نسبه إليه ! . وبهذا القول كان يتمثل الشافعى أيضاً ، تأسياً بعمر بن عبد العزيز — رضى الله عنهما.

نتيجة ذلك أنهم تركوا البحث فى مسائل الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة يتداولونها فيما بينهم ، ولم يبدأوا فى تدوين آرائهم وتحديدها إلا بعد أن فرغ هؤلاء منها بوقت طويل . ولكن هذا لا يعنى أنهم — كأفراد لم تكن لهم آراء سياسية ، أو يستنتج من ذلك أنهم كانوا راضين تماما عن سياسة الحكم التى كانت تساس بها الأمة من قبل الأمويين أو العباسيين . ولكنهم رأوا أن الخروج والثورات التى لاينتظر نجاحها إنما تؤدى إلى إحداث الفتن ، والفتن تعقبها الاضطرابات وسفك الدماء وتصدع الوحدة ووقوع الجرائم ، فكانوا يؤثرون عدم الخوض فى السياسة ، والعكوف بدلاً من ذلك على متابعة دراساتهم العلمية التى وجدوا أن فائدتها أعظم وأبقى .

ونحن نقرر ذلك لأن بعض الكتاب . . ولا سيما المستشرقين — يفترى عليهم ، فيصورهم بصورة غير حقيقية لا تطابق الواقع ، ولا يرضونها لأنفسهم ، فيقول عنهم إنهم كانوا يمالئون الحكام ويوافقون على سياستهم ، ويتعاونون معهم فى أعمالهم . وقد أبنا نحن حقيقة الأمر فى ذلك ؛ ثم إن التاريخ يؤيد مانقول . وآية ذلك الحسن البصرى وسلوكه وآراؤه . فلآرائه إذن مغزى كبير فى أنها تثبت هذه الحقيقة . ومثل الحسن البصرى الشعبى ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، فى عهد بنى أمية ؛ وأبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، فى عهد بنى العباس . وكل هؤلاء كانوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء فى عصورهم المختلفة ، بل غير مقرين لنظم الحكم أنفسها التى بمقتضاها وصل هؤلاء إلى مرتبة الأمر والنهى ، إلا تسليما بالواقع وحرصا على وحدة الجماعة . ونذكر بعض هذه الآراء :

روى أبو يزيد « المبرد » فى « كامله »[1] « أن الحسن كان إذا تمكن

(١) الكامل جـ ٣ ص ١٣٦ .

فى مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً ، ولعن قتلته ، ويقول : لو لم نلعنهم للعنا ، ثم يذكر علياً فيقول : لم يزل أمير المؤمنين على رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حكم ، فلم تحكم والحق معك ؟ ألا تمضى قدماً — لا أبا لك — وأنت على الحق ؟ ! » .

وروى عنه أنه قال : « أفسد أمر هذه الأمة اثنان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد . ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة »[١] .

وقال عن معاوية أيضاً[٢] : أربع خصال كن فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة ، واستخلافه بعده ابنه وادعاؤه زيادا ، وقتله حجراً وأصحاب حجر . فياويلا له من حجر ؛ وياويلا له من حجر ، وأصحاب حجر ! ! » .

وروى المسعودى[٣] أن « عمر بن هبيرة » حين ولاه « يزيد بن عبدالملك » العراق وخراسان ، بعث إلى « الحسن البصرى » و « الشعبى » و « ابن سيرين » وأراد أن يأخذ عليهم المواثيق ليزيد ، فتكلم الشعبى وابن سيرين كلاماً فيه تقية ؛ فلما سئل الحسن أجاب : « يا ابن هبيرة خف الله فى يزيد ولا تخف يزيد فى الله : إن الله يمنعك من يزيد ، وإن يزيد لا يمنعك من الله . ياابن هبيرة إنه لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق ! ! .

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٧٩ .

(٢) ابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٩ — على أنه ينبغى أن يلاحظ أن الحسن البصرى فى حملته على معاوية لايخلو من نزعة « شيعية » ، ولذا كان متطرفاً فى بعض آرائه ، إذ أنه كان من الموالى ؛ والموالى كانوا متميزين بتشيعهم لعلى وأسرته ، وبغضهم للأمويين عامة .

(٣) مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٨ .

وهكذا . . وسيرة كثير من التابعين معروفة فى إعراضهم عن الحكام ونفورهم منهم واحتجاجهم عليهم . فمن ذلك ماروى[1] عن « سعيد بن المسيب » — وكان سيد أهل الحديث — « أنه دعى إلى نيف وثلاثين ألفاً ليأخذها ، فقال : « لاحاجة لى فيها ولا فى بنى مروان ، حتى ألقى الله فيحكم بينى وبينهم ! » . وخرج « الشعبى » و « سعيد بن جبير » على « الحجاج » ، واشتركا فى ثورة « ابن الأشعث » ضده ، وكانت هذه الثورة قد تطورت حتى نادى الجند المحاربون بخلع « الحجاج » ، ثم « عبدالملك » نفسه ! .

فهذا كله يبين لنا روح أهل الحديث أو السنة ، وهم الذين ستتكون منهم ومن أتباعهم فرقة « أهل السنة » ، التى ستشمل غالبية الأمة ، وتمثل الروح الإسلامية العامة . وإذا كان قد قيل إن المعتزلة هم « معتدلة الخوارج » فيمكن أن نقول ، قياساً على ذلك ، إن أهل السنة « معتدلة المعتزلة » ؛ وبالتالى يمكن أن يقال أيضاً إن المرجئة — وهذه هى الفرقة الأخيرة التى بقى أن نتحدث عنها — هم « متعدلو أهل السنة » .

* * *

فرقة المرجئة :

وفرقة « المرجئة » غامضة النشأة ، ولكن يمكن تحديد وقت ظهورها بالعقود الأخيرة من القرن الأول . وقد نشأت كأثر عكسى ، أو « ردفعل » لمغالاة الخوارج فى عقيدتهم ، من حيث التكفير والإصرار على أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان ، فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن — فقالوا هم على العكس من ذلك : « إن الإيمان هو المعرفة بالله ، والخضوع له والمحبة بالقلب ..

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٥٨ حرف « السين » .

وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان . ولا يعذب إذا كان الإيمان خالصاً ، واليقين صادقاً » . وهذا القول مروى عن « يونس بن عون النميرى »[١] وهو من أوائل مؤسسى مذهبهم ، وإليه تنسب الفرقة « اليونسية » منهم .

ومن أقوالهم المشهورة المأثورة عنهم : إنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة[٢] . وقال « مقاتل بن سليمان »[٣] وهو منهم : « إن المعصية لاتضر صاحب التوحيد والإيمان . وإنه لايدخل النار مؤمن » . وقال « غسان الكوفى[٤] » : « إن الإيمان يزيد ، ولا ينقص » ، بينما قال « غيلان الدمشقى[٥] » — وقد عد منهم وهو فى نفس الوقت يقول بالقدر — : « إنه لا يزيد ولا ينقص » .

ونسب إليهم أيضاً : « أبو حنيفة » ، و « حماد بن أبى سليمان » أستاذه و « محمد بن الحسن » و « أبو يوسف » صاحباه . ولا يخرجهم هذا عن كونهم من أهل السنة ، فيقال لهم « مرجئة السنة » .

وسموا « بالمرجئة » من الإرجاء ، وهو التأخير : إما لأنهم يرجئون رتبة العمل عن الإيمان ، أو لأنهم يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم الدين ، ويفوضون أمره إلى ربه[٦] . وهذا الرأى أصح من سابقه . فهم

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٢٦٠ « طبعة الأزهر » .
(٢) نفس المصدر ص ٦٨ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٦٨ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٦٣ .
(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٤ — وحكى هذا القول عن أبى حنيفة أيضاً : ص ١٩١ .
(٦) والظاهر أن هذا الاسم مأخوذ من الآية الكريمة : « وآخرون مرجون لأمر الله : إما يعذبهم وإما يتوب عليهم » .

يقفون إذن فى الطرف الآخر المقابل للخوارج ، وعقيدتهم هى العكس التام لعقيدة هؤلاء . ويمكن أن يعبر عن مذهبهم بلغة العصر الحديث بأنه مذهب « التسامح » ، أى التسامح الدينى بين طوائف المؤمنين فى حدود الإسلام ، فلا يكفر بعضهم بعضاً ، ولا يعلن بعضهم بعضاً . وقد أفصح عن هذا المعنى شاعرهم « ثابت قطنة » ، من قصيدة طويلة نقتبس منها هذه الأبيات[١] :

يا هند فاستمعى لى إن سيرتنا ... أن نعبد الله لم نشرك به أحداً
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم ... والمشركون استووا فى دينهم قددا

ولذا روى عن المأمون أنه كان يقول : « الإرجاء دين الملوك » ، يعنى بذلك : أنه مذهب التسامح .

والحقيقة الأخيرة التى ينبغى أن تعرف عن المذهب أنه مذهب دينى فلسفى ، موضوعه البحث عن حقيقة الإيمان وعلاقة العمل به ، من الناحية النظرية المحض ، شأنه شأن مذهب المعتزلة فى دور نشأته . وكانت الغاية التى يهدف إليها — أصلا — الامتناع عن التسرع فى إصدار أحكام على أعمال الصحابة والتابعين ، ولاسيما تلك التى صدرت فى خلال المنازعات التى وقعت بينهم . واعتبار أن الإيمان الصادق وحده ، هو أساس السلامة أو « صخرة النجاة » . فنظرته إذن كانت إلى الماضى ، وكان حكمه على أعمال تاريخية .

وليس معنى اعتباره الإيمان أساس النجاة أنه يهون من شأن العمل — كما انتقده فى ذلك خصومه وقالوا إنه يطمع الفجار فى عفو الله — فالقائلون به لم يكونوا أقل من غيرهم غيرة على وجوب اتباع أحكام الشرع ، ولا أقل

(١) أثبت الأستاذ « أحمد أمين » القصيدة كاملة فى كتابه « فجر الإسلام » ص ٣٠ .

استعداداً للثورة فى وجه الظالمين . وإنما المسألة كانت بالنظر إلى تقرير مصير مرتكب الخطيئة فى الدار الآخرة ، ومدى استحقاق الفرد لعفو الله . فهذا مالا يصح أن ينصب الناس من أنفسهم قضاة وحكاماً للبت فيه ، وفق ماتوحى به إليهم أهواؤهم ؛ ولاسيما إذا كانت الأمور مشتبهة لايستبين فيها وجه الحق .

فإذا فهمت كل هذه الأمور — إذن — على وجهها الصحيح ، يتبين أن ما زعمه الدكتور « أحمد أمين »[1] : من أن هذا المذهب كان له هدف سياسى ، وهو التهوين من شأن أعمال بنى أمية ، أو على الأقل كان هذا هو أثره ، وأنه كان فى موقف « المرجئة » تأييد لبنى أمية ولو عن طريق غير مباشر ، بل أكثر من ذلك : « أنهم » — كما يقول — « كانوا يرون فى حكومة بنى أمية حكومة شرعية ، وكفى بذلك تأييداً » يتبين أن كل هذه المزاعم — مثل دعاواه السابقة عن المعتزلة — بعيدة كل البعد عن الصواب ؛ وأن المذهب لم يفهم على حقيقته ، كما كان ينبغى أن يفهم .

والغريب أن المؤلف لم يأت بأى دليل قاطع : فى صورة نص ، أو وثيقة ، أو واقعة تاريخية ، يثبت بها دعاواه الجارفة هذه ؛ وإنما كل ما حاول أن يؤيدها به مجموعة استنتاجات مبنية على فروض وظنون . ومن اليسير أن تنقض هذه الاستنتاجات الجدلية بمثلها . ولكن المسألة — على كل حال — لاتحتاج إلى جدل ؛ فحقيقة المذهب على النحو الذى قررناه وفى ضوء نشأته ، والنصوص التى أثرت عن أتباعه ، تدل دلالة لا تقبل الشك على أن المذهب لم يكن ينظر إلى أحداث السياسة الجارية فى عصره ؛ ولم يكن يقصد أن يبرر سياسة الحكومة القائمة .

---

(١) فجر الإسلام : ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .
وضحى الإسلام : ج ٣ ص ٣٢٣ وما يليها .

ثم هذه هي الوقائع التاريخية التي تثبت ذلك ، وهي أن كثيراً من القادة الذين نسب إليهم « الإرجاء » قد نهضوا لمحاربة بني أمية ، وثاروا عليهم وسعوا إلى ذلك بناء دولتهم ، فمن هؤلاء : سعيد بن جبير ، وغيلان بن مروان ، والحارث بن شريح ، وأبو حنيفة : فالأول ثار على عبد الملك والحجاج حتى قتل شهيداً ، والثاني صلب ومثل به في عهد هشام ، والثالث خرج على هشام وواليه بخراسان وكان لخروجه خطب طويل ، والأخير كان مؤيداً لزيد بن علي في ثورته ، وامتحن امتحاناً قاسياً في عهد الأمويين . كما أن كثيراً من الذين ناصروا يزيد بن المهلب في ثورته على يزيد بن عبد الملك — وهذه الواقعة استشهد بها الأستاذ نفسه — كانوا من « المرجئة » .

فكيف يتفق هذا كله مع قوله إنهم كانوا « يرون في حكومة الأمويين حكومة شرعية » ؟ وليت شعري أي دليل استدل به على هذه الدعوى الكبيرة ، إذ أننا لم نجد في كل ما جاء به أي دليل ؟ ! .

والآن ، وقد تتبعنا نشأة الأحزاب والمذاهب حتى صار كل منها حقيقة واقعة ، ووقفنا على الخصائص والصفات العامة التي تميز كلا منها ، وعرفنا مدى صلتها بالحياة العملية وما ترتب على كل منها من آثار سياسية — نرى أن ننتقل إلى دراسة الآراء المختلفة في صورة نظريات علمية ، أخذت صيغتها النهائية المحددة ، ورتبت العناصر الجزئية التي تتألف منها ترتيباً منطقياً ، وقررت أوجه الاستدلال عليها .

وستعرف هذه الدراسات منذ الآن باسم جديد : فتسمى « مباحث الإمامة » ، ومن مجموعها يتكون علم جديد ، هو « علم الإمامة » . وهذا العلم والأبحاث التي يشتمل عليها — هذا كله هو ما سيكون موضع دراستنا في الفصول القادمة .

الفصل الثالث

الإمامة : مباحثها – ماهيتها

(١)

قال العلامة « الشهرستانى » :

« وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ؛ إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان[١] » .

هذا القول من أحد مؤرخى الفرق الإسلامية الذين شهد لهم بالدقة والإحاطة يدل على ما لهذه المسألة من أهمية كبيرة ، وما ترتب عليها من نتائج ذات خطورة بالغة . وقد بينا فى الفصل السابق مدى ما كان لها من أهمية فى ميدان السياسة العملى ؛ فكانت – إلى جانب عوامل أخرى – من أهم الأسباب فى إيجاد الفرق واستمرار التنازع بينها ، وكان لهذا النضال أثره فى توجيه الحوادث المكونة للتاريخ الإسلامى ؛ وقد بقى هذا الأثر حتى اليوم . ونريد الآن أن نوضح ما لهذه المسألة من أهمية أو خطورة كبيرة فى ميدان البحث العلمى . فان المسألة قد أوجدت هنا من الخلاف ما أوجدته على مسرح الحياة الواقعة ؛ ولم تكن الآثار المترتبة عليه منفصلة عن النتائج العملية للخلاف على مشاكل السياسة ؛ بل كان الأمران متقاربين كل منهما يؤثر فى الآخر .

المشكلة الكبرى :

وقد أصبحت « الإمامة » هى المشكلة الرئيسية الكبرى التى دار عليها

---

(١) الملل والنحل : جـ ١ ص ٢٠ « طبعة الأزهر » .

البحث السياسى فى الإسلام خلال العصور المختلفة[١] ؛ وكانت هى الغاية والهدف ، أو المحور الذى لا تفترق عنه الأفكار . وهذه هى الصلة التى أعطت للنظريات الإسلامية طابعها الخاص ، وعينت لها الاتجاه الذى لاتحيد عنه ؛ ومن ثم فان هذه النظريات إنما تبحث على أنها إجابات متنوعة للمسائل التى تتألف منها تلك المشكلة ؛ ومجموعة تلك الإجابات تكون الأبحاث التى تعرف بأبحاث «الإمامة» ؛ وهى التى سنعمد إلى عرضها وإيضاحها فى الفصول التالية . وإذن فيلزم أن نعرف كيف نشأت هذه الأبحاث ، وكيف وجدت تلك المسائل ؟ ولم اتخذ هذا النوع من الدراسات ذاك الطابع المعين ؟ وما الذى حدد مجاله ، واختار له هذه المصطلحات الفنية الخاصة به ؟ .

نشأة البحث العلمى :

ونشأة البحث العلمى فى مسائل « الإمامة » — كغيره من أنواع الدراسات فى نواحى العلوم الإسلامية المختلفة — كان يحوطها الغموض . وقد صرح أحد كبار « المستشرقين » ممن خصصوا أنفسهم لدراسة هذا الموضوع — وهو « — السير ؛ ت . أرنولد » — بأن « تاريخ نشأة النظريات غير معروف[٢] » ؛ وقال : « إن الوقت الذى وضعت فيه نظريات الخلافة فى صيغها النهائية غير متأكد منه[٣] » ؛ ولكننا نستطيع أن نقرر أن نتائج البحث التى وصلنا إليها

---

(١) يجد المؤرخ عند الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسى العام ، لدى الأمم المختلفة ، لهذه الظاهرة نظائر : فالمشكلة الرئيسية التى تبلورت حولها الأبحاث عند (الإغريق) كانت هى مسألة (العدالة) أو الفضيلة : Justice ، وكانوا دائبى البحث عن الرجل العادل أو (الفاضل) والمدينة العادلة أو (الفاضلة) . وتركز البحث فى خلال العصور الدينية فى أوروبا حول مسألة تحديد العلاقات بين السلطتين الروحية والزمنية . وراجت فى أوروبا إبان عصور النهضة فكرة افتراض (العقود الاجتماعية) ، فتغلبت على غيرها من المسائل ، وطبعت الدراسات السياسية بطابعها . وهكذا .

(٢) The Caliphate p, II

(٣) Ibid : P, 29.

قد هدتنا إلى معرفة كثير من الحقائق التى تلقى الضوء على هذه النشأة ، بل تجعل تاريخها واضحاً . وها نحن أولاء نسجل ، لأول مرة فى تاريخ هذه الدراسة ، بعض ما وقفنا عليه من هذه الحقائق ، أو أكثرها أهمية ، فنقول :

ظلت أكثر العلوم الإسلامية تروى بطريق المشافهة طوال عهد بنى أمية ؛ لم يدون منها إلا القليل ؛ وإنما بدأ « التدوين العلمى » المنظم فى عصر الدولة العباسية . وكان هذا هو الشأن أيضاً فيما يتعلق بتدوين الآراء السياسية : فقد كانت هذه الآراء معروفة ومعلنة — كمبادىء تنادى بها الأحزاب ، وتتقاتل من أجلها — وكانت تعبر عنها أحياناً الأشعار أو الخطب ، ويفصح عنها فى المناظرات التى كثرت فى ذاك العهد الأول ، أو تكتب فى الرسائل المتبادلة بين حزب ومخالفيه ، وكانت موضع الدرس وتناقش أيضاً ، كما قدمنا ؛ وتقرر الحجج التى يعتمد عليها للاستدلال على هذا الرأى أو غيره . ولكن التأليف أو الكتابة المنهجية المنسقة لم تبدأ إلا خلال العصر العباسى الأول ؛ أو على وجه التحديد فى عهد نهضة « علم الكلام » ، كما سيتضح ذلك مما يلى :

على بن إسماعيل التمار :

ذكر « ابن النديم » فى « الفهرست[1] » أن « أول من تكلم فى مذهب « الإمامة » — يقصد : أول من حاول إثبات النظريات بالحجة والبرهان متبعاً منهج « علم الكلام » ؛ وألف فى ذلك ، إذ ذكر مؤلفاته — « على بن إسماعيل ابن ميثم التمار » — قال : وله من الكتب : كتاب « الإمامة » ، وكتاب : « الاستحقاق » .

وقد بحثنا عن شخصية هذا الرجل ؛ فوجدنا أنه من نسل من يدعى « ميثم التمار » . وكان هذا مولى « فارسياً » لعلى بن أبى طالب ، من آثر الناس

(١) الفن الثانى من المقالة الخامسة من « الفهرست » ص ٢٤٩ .

عنده ومن أشدهم تفانياً فى حبه ، مثل « كيسان » مولاه الذى سبق لنا ذكره والذى أسس فرقة الشيعة « الكيسانية » . وقد روى « ابن أبى الحديد[١] » فى ترجمته : « أن علياً عليه السلام كان أطلعه على علم كثير وأسرار خفيةمن أسرار الوصية ، فكان ميثم يحدث ببعض ذلك ، فيشك فيه قوم من أهل الكوفة » ، وحكى أن « علياً » قد تنبأ له بأنه سيقتل بعده ويصلب ! فحدث ذلك بالفعل ، إذ قبض عليه «ابن زياد» لأنه كان أحد المشتركين فى دعوة « الحسين » عليه السلام للمجىء إلى الكوفة ؛ ولما أدخل على « ابن زياد » سأله : أين ربك ؟ فأجاب « بالمرصاد » ! فأمر بحبسه . وكان فى السجن « المختار الثقفى » فقيل إنه تنبأ له أنه سيخرج ثائراً بدم الحسين ، ويقتل هذا الجبار الذى كانوا فى حبسه ، ويطأ بقدمه على جبهته وخديه ، كما وقع للمختار فيما بعد بالفعل . وقد قتله « ابن زياد » قبل قدوم الحسين بعشرة أيام ؛ أى فى أول المحرم عام ٦١ هـ .

فالبيت « الميثمى » هذا كان كله شيعياً مخلصاً فى حب آل على ! لذا لم يكن مستغرباً أن يكون أول من « يتكلم » : أى يؤلف فى الإمامة قاصداً أن يثبت الدعوة بالحجة والبرهان هو «على ابن إسماعيل » هذا . وهذا يبين لنامرة أخرى علاقة « الموالى » بالمذهب الشيعى . وكان « على » هذا « إمامياً » من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى . وعاش فى أوائل العصر العباسى ، وكان عالماً بصناعة الكلام . وتروى كتب الفرق بعض آرائه ؛ ومنها يظهر أنه كان معتدلا .

---

(١) شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة : المجلد الأول ص ٢١٠ (طبع الحلبى بمصر)

هشام بن الحكم :

كذلك ذكر « ابن النديم »[١] شخصية أخرى هو : « هشام بن الحكم » فقال عنه : إنه « هو الذى فتق الكلام فى الإمامة ، وهذب المذهب وسهل طريق الحجج فيه ؛ وكان حاذقاً بصناعة الكلام ، حاضر الجواب » . وأتبع هذا بقوله : « كان أولا من أصحاب الجهم بن صفوان ، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر » .

وهشام من تلاميذ « جعفر الصادق » . وهو مولى أيضاً ؛ ألحق نسبه بكندة ، وكان ينزل بنى شيبان بالكوفة : فيقال له تارة « الكوفى » أو « الشيبانى » أو « الكندى » ؛ وكنيته : أبو محمد . وقد انتقل فى أواخر عمره إلى « بغداد » ؛ وانقطع إلى « يحيى بن خالد البرمكى » أيام وزارته ، فكان القيم بمجالسه والمتكلم فيها[٢] . واختفى بعد نكبة البرامكة فظل مستتراً حتى مات فى أواخر القرن . فكان « هشام » إذن معاصراً لدولة بنى العباس ، من عهد أبى جعفر المنصور إلى المأمون . وتعده كتب الفرق من « متكلمى » الرافضة أو كبيرهم ؛ ويقول عنه « المسعودى » إنه كان أيضاً « شيخ المجسمة »[٣] ، وهم القائلون بالتشبيه . وقد روى عنه أنه ناظر كبار رجال المعتزلة : فناظر « أبا الهذيل العلاف[٤] » حتى أفحمه ! وجاء فى المسعودى أيضاً[٥] : « وقد كان عمرو بن عبيد اجتمع مع « هشام » ، وهشام يذهب إلى القول بأن الإمامة نص من الله ورسوله على على وولده . . وعمرو يذهب إلى أنها اختيار من الأمة فى سائر الأمصار . . » ، ثم روى ماجرى بينهما من مناظرة . وقال أيضاً : « كان يحيى بن خالد ذا بحث ونظر ؛ وله مجلس يجتمع

---

(١) الفهرست ، ص ٢٥٠ .

(٢) ، (٣) ، (٤) مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٧٠ .

(٥) نفس المصدر : ص ٢٧١ .

فيه أهل الكلام من أهل الإسلام ، وغيرهم من أهل النحل ؛ فقال لهم يحيي وقد اجتمعوا عنده : « قد تكلمتم فى الكمون والظهور ، والقدم والحدوث . . . والحركة والسكون والكمية والكيفية . . . والإمامة : أنص هى أم اختيار إلخ . . »[١] . وذكر صاحب « المنية والأمل »[٢] فى ترجمة أبى بكر الأصم من كبار المعتزلة أيضاً : « أنه بلى بمناظرة هشام بن الحكم ، فنقلوا هذا أو نقلوا هذا عنه والله أعلم » .

ولهشام من الكتب : « كتاب الإمامة » و « إمامة المفضول » و « الرد على المعتزلة » و « الميزان »[٣] . وقد ذكر « ابن حزم » فى « الفصل » أنه قرأ كتاب « الميزان »[٤] هذا ، ورد عليه . وهشام فى الواقع هو أول من قرر عقائد « الإمامية » فى صورة علمية منظمة ، باذلا جهده فى إقامة الدليل عليها من الأحاديث والعقل : فحاول إثبات نظريات « النص » و « العصمة » و « قدسية الأئمة » ، إلى جانب الآراء الأخرى .

من متكلمى الشيعة :

ومن معاصريه أيضاً : « محمد بن النعمان » ، الملقب ، « بمؤمن الطاق » عند الشيعة ، و « شيطان الطاق » عند أهل السنة — والطاق محلة ببغداد وكان من زعماء « الإمامية » مثل هشام ، الداعين إلى مذهبهم ؛ وألف كتباً فى ذلك . ومنهم « يونس بن عبد الرحمن القمى » ؛ وقد حكى عنه أنه ناظر « ابن إسماعيل التمار » . وتوالى الكتاب من الشيعة بعد ذلك ،

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٠٢ .

(٢) المرتضى : المنية والأمل ص ٣٢ . (طبعة حيدر آباد الدكن) .

(٣) الكتابان الأولان ذكرا فى (الفهرست) ص ٢٥٠ ، والآخران وردا فى (رجال النجاشى) — نسخة خطية بدار الكتب المصرية (مصطلح حديث النحل رقم ١٥) .

(٤) الفصل فى الملل والنحل : جـ ٤ ص ٩٣ .

محاولين إثبات المذهب والدفاع عنه . « وممن اشتهر منهم « آل نوبخت » — وهم فرس أيضاً — وفى طليعتهم « أبو سهل النوبختى » ، كان معاصراً لمن تقدم ذكرهم ، وقال عنه « ابن النديم » إنه كان « من كبار الشيعة . . فاضلا عالماً متكلماً ، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين » . وألف من الكتب كتاب « الاستيفاء فى الإمامة » وكتاب « إبطال القياس » إلخ .

* * *

الشيعة و « الإمامة » :

يدلنا هذا كله على حقيقة هامة : وهى أن أول من كتبوا فى « الإمامة » كتابة علمية ، وأول من تصدوا لإثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية ، سواء أكانت الأدلة مبنية على أساس « دينى » — ثيولوجى — أو « عقلى » هم الشيعة . فالشيعة لهم الفضل فى خلق هذا النوع من العلم المسمى « بالإمامة » ؛ هم الذين أوجدوه وأفردوا له مكاناً بين مباحث « علم الكلام » . وإذا كان من المعروف أن « علم الكلام » ، فيما يختص بالعقائد الدينية ، إنما نشأ كنتيجة للمناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة وأهل الحديث ، فكذلك مباحث الإمامة — وهى الجانب السياسى منه — إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفيهم : من خوارج ومعتزلة ، وأهل سنة أيضاً .

وهذه الحقيقة ذات دلالة كبيرة : إذ أنه ترتب على أن الشيعة هم الذين أوجدوا هذا العلم أنهم طبعوه بطابعهم ، وصاغوه الصياغة التى ارتضوها . ومراعاة هذه الفكرة تفسر لنا أشياء كثيرة : فالشيعة — فى الغالب — هم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنية ، بل هم الذين سموها بهذا الاسم ؛ وهم الذين قسموا العلم وبوبوا أبوابه ، وعينوا مجاله ورسموا حدوده .

وهذا يشرح لماذا ظل علم الإمامة ، أو علم « النظريات السياسية الإسلامية » ، محصوراً هكذا فى نطاق محدود لا يعدوه ، ولماذا لم يتسع نطاق البحث حتى يشمل مسائل هامة كان ينبغى لمفكرى الإسلام أن يبحثوها ! فالحقيقة أن الشيعة هم الذين وضعوا الأساس ؛ وأنه كان على غيرهم من أهل الفرق الأخرى أن يملأوا الفراغ الذى حدد بهذا الأساس ، وأن يقيموا البناء معتمداً عليه ؛ أو قل بتعبير آخر : إن أبحاث الفرق الأخرى إنما كانت محصورة فى أنها أجوبة على الأسئلة التى يضعها الشيعة ، أو لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التى كان الشيعة يبدأون بإثارتها . بهذا شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال ، وجاء الرد مطابقاً للدعوى التى أريد منه أن يدفعها .

متكلمو الخوارج :

وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات ، إذ ازدهرت فيه صناعة الكلام ؛ فانبرى للرد على الشيعة كل من : الخوارج ، والمعتزلة . فمن الأولين « اليمان بن رباب » ، قيل عنه : « إنه كان من جلة الخوارج ورؤسائهم . كان أولا ثعلبياً ثم انتقل إلى قول « البيهسية » ؛ وكان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب ، وألف كتاب « إثبات إمامة أبى بكر[1] » . ومما ذكره المسعودى عنه أنه كان له أخ يدعى « على بن رباب » من كبار الرافضة ، « فكانا يجتمعان فى كل سنة ثلاثة أيام يتناظران فيها ثم يفترقان[2] » . ومنهم : « عبد الله ابن يزيد » ، وكان على مذهب « الإباضية » : « كان شريكاً لهشام بن الحكم فى متجر واحد بالكوفة ، يختلف إلى كل أصحابه يأخذون عنه ، وهما على ماذكرنا من التضاد فى المذهب . من التشرى والرفض ، لم يجر بينهما مسابة ، ولا خروج عما يوجبه العلم وقضية العقل وموجب الشرع وأحكام النظر

(١) الفهرست : « الفن الرابع من المقالة الخامسة » ص ٢٥٦ .
(٢) مروج الذهب : ج ٢ ص ١٢٤ .

والسير [١] » . وله من الكتب : الرد على الرافضة [٢] . وذكر ابن النديم آخرين من متكلمي الخوارج ، ثم قال : « ولعل من لانعرف له كتاباً قد صنف ، ولم يصل إلينا ؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة [٣] » .

متكلمو المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا خصوم الشيعة المقابلين لهم فى أصول المسائل . وقد مر بنا أن « هشاما » جادل كلا من : عمرو بن عبيد ، وأبى الهذيل ، وأبى بكر الأصم . وقد عارضوهم فى مسائل الإمامة كما عارضوهم فى مسائل التشبيه وغيرها . وكان مذهب الشيعة تشوبه شوائب من العقائد الفارسية القديمة أو اليهودية أو النصرانية ، فنهض رجال المعتزلة للرد على كل هذا ، مسلحين بالمنطق وبما عرفوه وأتقنوه كل الإتقان من آراء الفلاسفة القدماء ومصطلحاتهم : قيل فى ترجمة « واصل » — رأس المعتزلة — : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدهرية ، والمرجئة منه [٤] » . وقيل عن «النظام» ومعرفته بفلسفة القدماء : « إن جعفر بن يحيى ذكر « أرسطاطاليس » فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه . فقال جعفر : كيف ، وأنت لاتحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه : من أوله إلى آخره ، أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقضه عليه ؛ فتعجب منه جعفر » [٥] .

وقد قرر « المعتزلة » ، كأفراد ، آراءهم السياسية معتمدين على العقل

(١) المسعودى : ص ١٢٥ .
(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٦ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) « المنية والأمل » للمرتضى : ص ١٨ .
(٥) المنية والأمل : ص ٢٩ .

والقياس ؛ ولكن مما يؤسف له أنه لم يصل إلينا من تأليف هؤلاء المتقدمين إلا قليل؛ ولم يرو « ابن النديم» لهم أيضاً كتباً . وإنما وردت لنا آراؤهم في الأكثر متفرقة في كتب غيرهم من رجال الشيعة أو أهل السنة . ولعل خصومهم قد أغفلوا كتبهم في الأوقات التي اعتبرت فيها عقائدهم من البدع الضارة التي تنبغي محاربتها . لكن كان من بينهم شخصيتان بارزتان أعربا عن آراء سياسية تدل على استقلال في الرأى وابتكار . وإن عدا بها أحياناً خارجين عن الإجماع ، فينبغي التنويه بهما لأنه سترد الإشارة إليهما كثيراً فيما يلى . وهما .

أبو بكر الأصم :

أما الأول ، وهو « أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم »[1] . فقد عده « المرتضى » من رجال « الطبقة السادسة » من المعتزلة : أى من طبقة أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر ؛ وهى التي تسبق طبقة ثمامة ابن أشرس ، وابن أبي دؤاد والجاحظ . فكانت حياته إذن في عصر الرشيد والمأمون ؛ أو في خلال النصف الأخير من القرن الثانى . وقال في ترجمته . «كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم . وكان جليل المقدار يكاتبه السلطان . قيل كان يصلى ومعه في مسجده في البصرة ثمانون شيخاً . وهو أحد من له الرياسة في حياته فقط . ولأبي الهذيل معه مناظرات . وله تفسير عجيب . وكان « أبو على » لا يذكر أحداً في تفسيره إلا « الأصم » . وعنه أخذ « ابن علية » . اهـ[2] .

---

(١) غلط الأستاذ « على عبد الرازق » — باشا — فكتب عنه مذكرة في هامش كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ص ١٢ « طبعة سنة ١٩٢٥ » قال عنه فيها : إنه « حاتم الأصم الزاهد المشهور البلخي توفي سنة ٢٣٧ هـ أبوالفداء جـ ٢ ص ٢٨ » أ هـ . وتصحيحه ماذكرنا : أنه هو «أبوبكر بن كيسان » هذا من كبار رجال المعتزلة ، وكان يعيش فى عصر الرشيد والمأمون ، وإقامته «بالبصرة » . أما البلخي الزاهد فما كانت له صلة بالكلام ولا بالسياسة ، وكان متأخراً عن هذا العصر الذى هو موضوع البحث

(٢) المنية والأمل : ص ٣٢ — ٣٣ .

هشام الفوطى :

والآخر : هو « هشام بن عمرو الفوطى » ، من نفس الطبقة أيضاً . وهو « شيبانى من أهل البصرة » ، قال القاضى : وكان عظيم القدر عندالخاصة والعامة : حكى عن يحيى بن أكثم أنه كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم . وفيه يقول بعضهم :

أحمد الواحد الذى قد حبانا ... بهشام فى علمه وكفانا
قد أقام المنار بالسنن النهـ ... ـج منيراً ، وأحكم البنيانا

وقد تفرد بمسائل[1] .

المحدثون أو أهل السنة :

وبينما الشيعة والخوارج والمعتزلة كانوا مشتبكين فى هذا الجدال ، كان « المحدثون » أو العلماء أو القراء صارفين جهدهم إلى ميدان آخر . فكانوا عاكفين على استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ، التى سيتكون منها علم الفقه أو القانون الإسلامى . كان هذا محل اجتهادهم ، وكانت هذه غايتهم ؛ وكانوا فى نفس الوقت يكرهون علم « الكلام » وينفرون من الخوض فى مسائله . فقد حكى الرازى فى « مناقب الشافعى »[2] عنه : أنه كان يقول : « إياكم والنظر فى الكلام ! » . وكان يقول : « رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر » . وروى عنه أقوالا أخرى بهذا المعنى . وأقوال الشافعى هذه تمثل موقف المحدثين أو أهل السنة تمثيلا صحيحاً . وقد أشرنا فى مناسبة سابقة إلى قول « مالك » حين سئل عن كيفية الاستواء ، وعن الصفات . ولهذا فان

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٥ .
(٢) نقلا عن : « الشافعى : حياته وعصره » ، للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٣٤ — ١٣٥

نظريات أهل السنة فى الإمامة ــ أو بعبارة أخرى نظرياتهم حول الحكم والسياسة ــ قد تأخرت فى الظهور عن نظريات غيرهم من أهل الفرق الأخرى. وحمل المعتزلة ، أولا ، عبء الدفاع عن مبادىء الفرق التى كانت مواجهة للشيعة فمهدوا الطريق بذلك لأهل السنة . ثم جاء أهل السنة فتناولوا منهم الراية وواصلوا الدفاع ، كما حدث تماماً فى مسائل علم الكلام الأخرى .

وكان أهل الحديث مقتصرين أولا على رواية وجمع الأحاديث ، المتعلقة بموقف المؤمن فى ظروف الفتن ، وبمسئوليات الحاكم ، وما أشبه ذلك . وأقدم رسالة كتبت فى هذا الموضوع ووصلت إلينا هى الرسالة التى وجهها « القاضى أبو يوسف » ــ فى مقدمة كتابه « الخراج » ــ إلى الخليفة « هارون الرشيد » . فقد احتوت الرسالة على مجموعة من الأحاديث والعظات ، يمكن أن يستخلص منها مبادىء سياسية عظيمة القيمة .

ثم صار هذا التقليد متبعاً بين المحدثين ، حتى إننا نرى « البخارى » خصص فصلا فى « صحيحه » يسميه : « كتاب الأحكام[1] » ، يجمع فيه الأحاديث التى وردت عن الحكم . ويخصص « مسلم » فى صحيحه أيضاً فصلا أوسع ، يجعل عنوانه « كتاب الإمارة[2] » . ومن الأبواب التى اشتملت عليها : باب « الخلافة فى قريش » . باب « الاستخلاف وتركه » « النهى عن طلب الإمارة والحرص عليها » . باب « فضيلة الإمام العادل » و« وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية » . إلخ .

---

(١) فى الجزء الرابع من صحيح البخارى (طبعة مطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٢٠ هـ) . وقد توفى البخارى عام ٢٥٦ هـ .

(٢) فى الجزء السادس من صحيح مسلم (دار الطباعة العامرة سنة ١٣٣١ هـ) . وكانت وفاة مسلم فى عام ٢٦١ هـ .

الشافعى وأصل الإجماع :

إلا أن تقرير النظريات فى صيغ علمية لم يكن من عمل رجال الحديث ، وإنما كان من عمل الفقهاء . وما كان تطورها العلمى ليتحقق لولا أن أدرجت بين مباحث علم الفقه . وأول من فعل ذلك ، فيما نعلم ، هو « الشافعى » . فقد عقد فصلا – على ما رواه ابن النديم – [1] فى كتابه « المبسوط » أسماه « كتاب الإمامة » . وكان هذا تحولا فى تاريخ البحث السياسى إذ سيعترف به منذ ذلك الوقت أحد مباحث القانون . وسيدرج الفقهاء دائماً على اعتبار « الإمامة » جزءاً من « الفقه » ، وإن كانوا يناقشونها أحياناً فى كتب علم « الكلام ». ولكن الشافعى رحمه الله كان له فضل آخر فى تطور نظريات أهل السنة ، أكبر من مجرد تخصيصه هذا الفصل للحديث عن المسألة ؛ وذلك بما قرره وحدده من هذا المبدأ الذى كانت له أجل النتائج فى اتساع وتقدم الدراسات الإسلامية القانونية : ألا وهو مبدأ الإجماع .

فالشافعى هو واضع علم « أصول الفقه » ؛ وكان الفقهاء قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط ؛ فجاء الشافعى فوضع الحدود والرسوم وضبط القواعد والموازين ، ولقد قال فخر الدين الرازى : « إن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق» [2] . ومن أهم ما حققه فى هذا العلم تقرير أصل « الإجماع » . فهو الذى أوضح قيمته ، وأثبت حجيته ، وحدد مكانه كمصدر من مصادر التشريع ، وجعل منزلته بعد الكتاب والسنة ، ومعتمداً عليهما فى نفس الوقت . وأول إجماع يعتبره الشافعى هو : إجماع الصحابة ، ثم إجماع المجتهدين فى أى عصر

---

(١) « الفهرست » ص ٢٩٥ . « المكتبة التجارية – مصر » .
(٢) « الشافعى » ؛ للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٧٨ .

بعدهم[١] . والإجماع سيكون هو القاعدة الأساسية التى ستبنى عليها نظريات « أهل السنة » فى الإمامة .

فقد أوجد الشافعى بذلك الأساس المتين الذى يمكن أن تستقر عليه الآراء وكانت قبله حائرة : لأنه لم يكن لها من سند إلا الاستدلال بالأحاديث ، وكل فريق كان يروى من الأحاديث ما يراه متفقاً مع مذهبه ، وكان هناك الميل إلى الكذب والادعاء ، كما أن الاستدلال العقلى المجرد — على سنن المعتزلة — لم يكن له من ضابط . أما الشافعى فقد وجه أنظار المجتهدين إلى أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع ، من الحقيقة : أى من واقع حياة الأمة الإسلامية فى عصورها الماضية ، وبوجه أخص من حياتها فى عصرها الذهبى : وهو « عصر الخلفاء الراشدين » . فسينظر إليه إذن الفقهاء كالنموذج أو المثال . الذى تنبغى محاذاته والذى تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة ، ويستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال . وما اتفق عليه من مبادىء وما وضع من سياسة ؛ ثم مما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك فى عصر التابعين أو من بعدهم . من أعمال ومن مبادىء أيضاً .

وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع فى الإسلام قانون دستورى ، تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية ، ارتضاها المجتمع وانعقدت عليها الإرادة العامة ، وثبتت بالتجربة إمكانية تطبيقها وتنفيذها ، ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التى يتألف منها هذا القانون ، متمشية مع الجهود الأخرى المبذولة فى تنمية سائر فروع الفقه . وسيكون تاريخ تطور النظريات منذ ذلك الوقت جزءاً من تاريخ « علم الفقه » العام . وظهرت نتائج تلك المحاولات فى الأجيال التى تلت بعد ذلك ، فى الأبحاث

(١) إذا أردت استزادة فى هذا الموضوع فارجع إلى المصدر السابق وهو : « الشافعى » حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . للأستاذ « محمد أبو زهرة » .

التى احتوتها كتابات الفقهاء — وكانوا فى نفس الوقت « متكلمين » — من أمثال : البغدادى، والماوردى، وابن حزم، والغزالى، والرازى ،والنووى، والتفتازانى ، ثم ابن خلدون[١] .

تفنيد آراء « آرنولد » :

(١) الآن وقد أصبحت نشأة النظريات الإسلامية واضحة على هذا النحو ، نستطيع أن نتبين ما فى كلام السير « ت أرنولد » T. Arnold عمدة المستشرقين الإنجليز فى الربع الأول من القرن الحالى والحجة عندهم فى هذا الموضوع — فى كتابه « الخلافة » The Caliphate ، عن تاريخ نشأة هذه النظريات — نتبين ما فيه من نقص ، وما احتوى عليه من أخطاء . وها نحن أولاء نبينها فيما يلى :

فالخطأ الأول هو : أنه قرر أن السنة ، أو الأحاديث ، كانت هى الأساس الذى بنيت عليه نظريات أهل السنة (P. 45) ، والقرآن أيضاً إلى حد قليل ؛ ولم يذكر فى كل الفصل الذى عقده لبيان هذه النشأة كلمة واحدة عن مبدأ « الإجماع » :(انظر Chapter 3) . وقد ثبت لنا الآن أن « الإجماع » هو الأساس . وكان الفقهاء ينصون على ذلك ، كما فعل إمام الحرمين فى كتابه (الإرشاد) ، حيث قال إنه قبل أن يشرع فى الحديث عن « الإمامة » لابد أن يعقد فصلا يثبت به حجية الإجماع ، إذ أن الإمامة إنما تقوم على هذا المبدأ ؛ وتبع منهجه آخرون . ولكن الأستاذ « أرنولد » كأنه لم يسمع بهذا المبدأ ، ولم يعرفه كأصل من أصول التشريع . بينما يلزم أن نسجل فى نفس الوقت أن مستشرقاً آخر هو الدكتور « شاخت » Dr. Schacht قد فطن إلى وجود هذا الأصل ، وقرر فى وضوح وبكل تأكيد ما يلى : « فى نهاية المطاف يتبين أن الفقه

الإسلامى يعتمد فى حجيته على الإجماع » . وخصص معنى العبارة فقال :
« إن نواحى هامة فى التشريع الإسلامى — الخلافة مثلا — كان أساسها
مبدأ الإجماع وحده » ، راجع « Vol. VIII P. 337. Encyclopaepia of
Social Sciences وقد تنبه الأستاذ « جب » Cibb H. A. R. فى كتاب له
أخير « Muhammedanism » إلى أهمية هذا الأصل أيضاً ، فقال (P. 99):
« إن الخلافة — مثلا — تقوم كلية على مبدأ الإجماع » . ونص عبارته
ما يأتى :— The Caliphate – for example – rests entirely upon Ijma,.

الخطأ الثانى :

أنه ذكر أن نشأة النظريات ، سواء منها ما قرره الفقهاء أو المتكلمون
كانت فى « المدينة » ، وأن واضعيها كانوا قوماً خياليين ، يعيشون فى
عزلة بعيدى الصلة بالحياة ، إذ كانت العلاقة قد انقطعت بين المدينة
وحكومة بنى أمية بدمشق ؛ ولذا وضعوا مبادىء لم تكن لها أية صلة بحياة
الجماعة ، (P.25) . ! والذى درس ، ولو قليلا ، نشأة « الفقه الإسلامى »
يعلم أن مبادئه قد قررت ومدارسه قد تكونت فى كثير من عواصم البلاد
الإسلامية ، وعلى وجه أخص فى الكوفة والبصرة وبغداد ، ثم فى مصر
والشام ومكة واليمن ؛ وليس فى المدينة وحدها . إذ أن الصحابة — وهذه
حقيقة تاريخية مشهورة — تفرقوا فى الامصار منذ عهد الخليفة الثالث ؛
وكل هذه الأمصار كانت تعج بالحياة ، وكان رجال الفقه يساهمون فيها .
وهناك الحقيقة التى لاتقبل الشك من ناحية أخرى : وهى أن نشأة « علم
الكلام » — وهو العلم الذى أدى إلى ظهور النظريات فى هيئتها العلمية —
كانت بعيدة عن « المدينة » ، وإنما كان منشوه وتطوره فى « البصرة »
« وبغداد » : هاتين المدينتين اللتين كانتا هما موطن « المعتزلة » . ولم

توضع نظريات أهل السنة — وهى التى عناها المؤلف — كما سبق لناشرح ذلك ، إلا فى عهد دولة بنى العباس ، وكانت المدينة قد فقدت أهميتها كالمركز الثقافى الأول ، منذ وقت طويل .

الخطأ الثالث :

— ويلاحظ أن المؤلف ناقض فيه نفسه — أنه قال : إن هـذه النظريات كانت نتيجة الواقع . وعبارته هى (P. 49) That the theory - in the main-grew out of the facts وأنها إنما وضعت لتبرير النظام السياسى القائم الذى أصبح معترفاً به ومقبولا من الكثرة الغالبة للمسلمين ، وتمثل الآراء النهائية لمؤيدى الخلافة على مذهب السنة ، بعد أن استمر تطورها طوال القرنين الأولين من الهجرة . (P. 46) وهذا النظام كما وصفه ، الذى اعترفت به جمهرة المسلمين هو الحكم المستبد المطلق ولو كان جائراً ! . وقد تبين لنا فساد هذه الدعوى : إذ أننا أوضحنا فيما سبق أن نظريات السنة إنما كان الدافع الأول على وضعها هو الرد على مذهب الشيعة ، ثم ظلت مسايرة لعلم الفقه فى تطوره . وهذا العلم نشأ وبقى مستقلا ، لم يكن من بين أهدافه أن يبرر أو يؤيد نظاماً سياسياً معيناً . وقد تطلعت النظريات إلى العهد المثالى عهد الخلفاء الراشدين ، وقاست عليه ، لا إلى عهود تلك الحكومات الزمنية التى يصفها بالاستبداد والجور . وأخيراً ، من أين جاءه أن النظام القائم صار مقبولا من غالبية المسلمين وعلمائهم ؟ ألم يأته أنباء الثورات والفتن المتتالية ، والمحن التى ابتلى بها العلماء ، وكلها تملأ صحائف التاريخ ؟ .

الخطأ الرابع :

أنه قال إن الأحاديث التى بنى عليها نظام الخلافة كان أكثرها موضوعاً أو مختلقاً ، وأن فقهاء المسلمين لم يكونوا يعرفون ذلك إلى أن جاء علماء —

(٢)

ماهية الإمامة

بين الإمامة والخلافة والملك

ننتقل الآن إلى القسم الثانى من البحث ، وغايتنا منه توضيح حقيقة « الإمامة » ، أو إدراك ماهية « النظام » الذى صار يسمى بهذا الإسم . ونرى أن تحقيق هذه الغاية يكون عن طريقين : « الأول » دراسة

— البحث الحديث من الأوروبيين فكشفوا زيفها ! ؟ (P. 46) .
وبطلان هذا القول من أصله واضح من بطلان دعواه الأولى (الخطأ الأول) إذ أننا أثبتنا هناك أن الخلافة لم يكن أساسها الأحاديث ، وإنما « الإجماع » : أى الحقيقة الواقعة التى لاينفيها كذب . فكل النتائج المترتبة على دعواه الباطلة باطلة إذن . ولا داعى بعد هذا لأن نكلف أنفسنا عناء الرد على زعمه العجيب بأن المسلمين لم يتبينوا صحيح الحديث من مكذوبه ؛ إلا بعد أن جاء الأوربيون ليعرفوهم بذلك ! ؟ وهل تجلت عبقرية علماء المسلمين وظهر نبوغهم إلا فى مثل هذا العمل .

وهكذا نستطيع أن نستمر فى تعقب هذه الأخطاء إلى مدى أبعد ؛ ولكن المغزى العام الذى يستخلص منها أن ما جاء فى كتاب الأستاذ المستشرق « ارنولد » عن تاريخ النظريات الإسلامية قد أصبح متخلفاً عن العصر ، وأن الدعاوى التى اشتمل عليها قد صارت منقوضة بنتائج البحث الحديث ؛ ويترتب على ذلك أن الكتاب المشار إليه لا يصلح الآن لأن يكون مرجعاً فى الموضوع ، بل يكون من غير المأمون أن يعتمد عليه ، لما احتوى من هذه الأخطاء التى عددناها وأمثالها .

الألفاظ أو المصطلحات الفنية المتصلة بهذا النظام، لتجلية معانيها وتحديدها ومعرفة المناسبات التاريخية التى ارتبطت بها . « والثانى » عرض التعاريف المنطقية التى أوردها العلماء لتحديد الحقيقة العامة لهذا النظام ، والمقارنة بينها ، لمعرفة ما يكون بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف . وسنحاول أن نجعل البحث التالى محققاً للأمرين .

الألقاب الثلاثة الكبرى :

فبالنسبة إلى الطرف الأول ، نرى أن فى مقدمة المصطلحات المشار إليها الألقاب الثلاثة الكبرى ، التى يلقب بها القائم بوظيفة « الإمامة » ؛ وهى ألقاب : « إمام » ، « خليفة » ، و « أمير المؤمنين » : فلكل منها نشأة وملابسات تاريخية يتكون منها مغزى معين ؛ وإذا فهمت على حقيقتها كان ذلك سبيلا إلى إدراك الطبيعة العامة « للامامة » ، كنظام للحكم ، والوقوف على خصائصها ، ومعرفة ما إذا كانت ، فى ذاتيتها ، مرادفة للخلافة ؛ أو مختلفة عنها . ومما يستدعى هذا البحث أن « المستشرقين » قد عنوا عناية كبيرة بتحليل معانى تلك الألفاظ واستنتجوا منها نتائج خاصة . وسنشرع فى توضيح كل ذلك الآن :

(١) « إمام » :

فاللقب الأول : إمام » . ومع وضوح المعنى العام لهذه الكلمة ، نرى فى ذات الوقت أنه تكون هناك فائدة كبيرة من استعراض المعانى الأصلية لتلك الكلمة ، كما قررها كبار علماء اللغة : فهذه هى :

يقول « ابن منظور » صاحب « لسان العرب » فى مادة « أمم [1] » ما يأتى :

---

(١) لسان العرب : الجزء الرابع عشر (المطبعة الأميرية بولاق ١٣٠٢ هـ) .

« الأم بالفتح : القصد . أمه يؤمه أما إذا قصده . . فى الحديث : «كانوا يتأمون شرار ثمارهم فى الصدقة » ، وفى الكتاب : « فتيمموا صعيداً طيباً » أى : إقصدوا لصعيد طيب . ثم قال :

« وجمل مئم : دليل هاد » وناقة مئمة كذلك . وكله من القصد لأن الدليل الهادى قاصد . والأمة : الطريقة والدين . والأم : العلم الذى يتبعه الجيش . وتأم به وأتم جعله إماماً .

وأم القوم وأم بهم : تقدمهم . وهى الإمامة .

والإمام : كل من ائتم به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين . وعن . الجوهرى : الإمام الذى يقتدى به . وإمام كل شىء قيمه والمصلح له . والقرآن إمام المسلمين . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة . والخليفة إمام الرعية . وإمام الجند قائدهم .

والإمام : المثال . قال النابغة » :

أبوه قبله وأبو أبيه　　بنوا مجد الحياة على إمام .

والإمام الخيط الذى يمد على البناء فيبنى عليه ويسوى عليه ساف البناء . والحادى إمام الإبل وإن كان وراءها ، لأنه الهادى لها . والإمام الطريق ، لأنه يؤم ويتبع .

والأمام بمعنى القدام . وفلان يؤم القوم : يقدمهم . قال أبو بكر : معنى قولهم يؤم القوم أى يتقدمهم ، أخذ من الإمام . يقال فلان إمام القوم معناه هو المتقدم لهم . الخ » .

وجمع « الفيروزابادى » هذه المعانى فى « القاموس المحيط[1] » فقال :

---

(١) القاموس المحيط — الجزء الرابع . مادة (أمه) .

أمه : قصده . فائتمه وامه وتأمه ويممه . والتيمم أصله التأم .

والمئم بكسر الميم : الدليل الهادى ؛ والجمل يقدم الجمال .

والإمة ويضم . الحالة ، والشرعة ، والدين . والنعمة . والسنة والإمامة . وأمهم وبهم تقدمهم ؛ وهى الإمامة .

والإمام : ما ائتم به من رئيس أو غيره . والخيط يمد على البناء فيبنى . والطريق وقيم الأمر المصلح له . والقرآن . والنبى صلى الله عليه وسلم . والخليفة . وقائد الجند . وما يتعلمه الغلام كل يوم . وما امتثل عليه المثال . والدليل ، والحادى الخ » .

فمن هذا كله يتبين أن كلمة « إمام » تفيد هذه المعانى معاً : التقدم ، والقصد إلى جهة معينة ، والهداية والإرشاد ، والقيادة ، والأهلية لأن يكون المرء قدوة ، والشيء مقياساً أو نموذجاً . وكان معناها فى حياة العرب الحسية أنها أطلقت على الدليل أو الحادى الذى كان يهدى القافلة إلى الطريق ؛ أو الجمل الذى كان يقدم غيره من جمال الركب . وقد وردت الكلمة بأكثر معانيها الأصلية فى القرآن الكريم ، كما يتبين من هذه الآيات :

« يوم ندعو كل أناس بامامهم » — الإسراء . ٧١ . قال قوم : بكتابهم ، وقال آخرون : بنبيهم وشرعهم ؛ وقيل : بكتابه الذى أحصى فيه عمله .

« ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة » هود : ١٧ .

« وإن كان أصحاب الأيكة لظالمين ، فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين » .

الحجر ، ٧٩ : أى بطريق يؤم : أى يقصد فيتميز .

« واجعلنا للمتقين إماماً » — الفرقان ، ٧٤ .

« وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن . قال إنى جاعلك للناس إماماً » . البقرة . ١٢٤ .

« ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة ، وكلا جعلنا صالحين . وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا . وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة » الأنبياء : ٧٢ — ٧٣ .

« ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » — القصص ٥٠ .

أيضاً من هاتين الآيتين :

« وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لاينصرون » . القصص : ٤١ .

« فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » التوبة : ١٢ .

ويلاحظ — أولا — أن الكلمة فى أكثر الآيات قد استعملت دالة على الهداية إلى الخير ؛ ولكنها استعملت أيضاً على أنها تفيد معنى الشر فى الآيتين الأخيرتين ؛ ولهذا فان صاحب « لسان العرب » قد ذكر ، كما مر بنا ، أن » الإمام كل من ائتم به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين » . ولكن فخر الدين الرازى فى تفسيره[1] قد فرق بين الأمرين فقال : إنها إذا أطلقت وحدها فانها لاتفيد إلا معنى الهداية إلى الخير ؛ فان أريد منها أن تفيد معنى الشر فلا بد من التنصيص على ذلك ، باضافة قرينة تدل على المعنى . ويبدو لنا أن هذا هو الرأى الصواب ؛ لأننا نرى أن القرآن سار على هذا النهج ، كما يتضح من دراسة الآيات السابقة .

---

(١) المجلد الأول ص ٧١٠ .

ويلاحظ – ثانياً – أن كلمة « إمام » قد وصف بها القرآن الأنبياء : إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، وموسى ، وأشار بها إلى المتقين عامة . ويمكن أن يستنتج من ذلك أنها تتضمن الإشارة إلى نظام معين : هو نظام النبوة ، أو ما يماثله ، أى كل نظام تكون دعامته العمل وفق شريعة سماوية . فاذا تذكرنا أن « النظام الإسلامى » ما هو إلا من جنس هذا النظام ، ومتفق معه فى روحه ، عرفنا إلى أى حد يمكن – بدون مجانبة الصواب – إطلاق لفظ « إمام » وما يشتق منه بالنسبة إلى هذا النظام أيضاً ، ومتولى قيادته .

ونرانا بحاجة لأن نقرر هذا ، لنرد على المستشرق « أرنولد » فيما ذكره (١) من أنه لا يوجد فى القرآن – ما عدا إشارات بعيدة – ما يدل على هذا المعنى الذى فهمه علماء الإسلام من كلمة « إمام » و « إمامة » ، متصلة بهذا النظام الذى تحدثوا عنه ، وأنه لم ترد كلمة « إمام » أبداً فى القرآن مشيرة إلى إمامة الصلاة ! . فان هذا المعنى الأخير نجده واضحاً فى الآية الكريمة : « واجعلنا للمتقين إماماً » . وفى الآيات التى سبق ذكرها إذ وصفت الأنبياء بأنهم « أئمة » . فاستعمال هذه الكلمات فيما يتعلق بالنظام الإسلامى ، والمشرف عليه ، هو – إذن – فى حدود المعنى العام الذى قصد إليه القرآن الكريم .

وقد كثر اقتران كلمة « إمام » بمناسبة « الصلاة » فى الإسلام ، حتى اكتسبت معنى خاصاً ، بالإضافة إلى معانيها السابقة ؛ بل صار هذا المعنى هو الأكثر دوراناً . ثم اتسع حتى شمل القيادة فى أداء كل الواجبات الدينية ؛ ومن ثم فان الرازى (٢) قد عرف الإمام بأنه : « كل شخص

---

(١) The Caliphate. 34

(٢) تفسير الرازى ج ١ ص ٧١٠ .

يقتدى به فى الدين » : فالإمام « أبو حنيفة » هو القدوة فى الفقه : والإمام « البخارى » القدوة فى الحديث . والإمام « الغزالى » القدوة فى التوحيد ، وهكذا . ولكن هذه الزعامة محصورة فى دوائر خاصة ؛ أما الزعامة الكبرى أو القيادة الشاملة ، والتى تجمع دائرتها كل تلك الدوائر ، فهى قيادة «الإمام» : أى زعيم جماعة المسلمين ، والمشرف على إدارة هذا النظام القائم على دعامة الإسلام بكل ما ينطوى عليه . وهذه هى — كما يسمونها — : « الإمامة العظمى أو الكبرى » . على حين أن إمامة الصلاة تسمى « الإمامة الصغرى » . ويقول « ابن حزم[1] » : إن لفظ « الإمام » إذا أطلق فانه لاينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة ، أما إذا أريدت الإشارة إلى أى من المعانى الخاصة فلابد من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك ؛ وأيضاً إذا أطلق لفظ « الأمامة » فانه لايفهم منه إلا المعنى الشامل .

(٢) « خليفة » :

أما اللقب الثانى : وهو خليفة . فان لفظه لا يحتاج إلى مثل هذا الشرح ؛ ولكن أهميته فى المغزى التاريخى من وضعه . وهو لم يعرف بهذا المعنى الذى صار يؤدى منه إلا فى الإسلام .

وكانت بداية إطلاقه على « أبى بكر » رضى الله عنه . عند انتخابه عقب بيعة « السقيفة » ، ليخلف رسول الله صلى الله عليه فى قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم . قال « ابن خلدون[2] » : « وأما تسميته « خليفة » فلكونه يخلف النبى فى أمته ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله . واختلف فى تسميته خليفة الله : فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التى

(١) الفصل فى الملل والنحل ج ٤ ص ٩٠ .
(٢) المقدمة : ص ١٥٩ : الفصل السادس والعشرون .

للآدميين فى قوله تعالى : « إنى جاعل فى الأرض خليفة[١] » ، وقوله : « جعلكم خلائف الأرض » ، ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر لما دعى به وقال : لست خليفة الله ، ولكنى خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولأن الاستخلاف إنما هو فى حق الغائب ، وأما الحاضر فلا . أ هـ » .

ضد « الكسروية » و « القيصرية » :

والحقيقة ذات الأهمية الكبرى فيما يتعلق بهذا اللقب أنه إنما اختير ليميز بين هذا « النظام » الذى اتفق المسلمون على إقامته فى يوم « السقيفة » والذى سيسمى باسم مشتق من مادة هذا اللفظ ، وهو : « الخلافة » — وكان نظاماً جديداً فى جوهره وغاياته — وبين سواه من أنظمة الحكم التى كانت معروفة وسائدة فى العالم فى ذلك الوقت ؛ إذ كانت تلك الأنظمة مؤسسة على القوة ، وتسير بسياسة القهر والغلبة والجبروت ، وغايتها استعباد الشعوب أو استغلالها من أجل خدمة مصالح الحكام من أفراد أو طبقات .

وكان المثلان البارزان لأمثال تلك الحكومات هما دولتى « الأكاسرة » فى الشرق ، و « القياصرة » فى الغرب ؛ ولذا فان هذا النوع من نظم الحكم عرف عند المسلمين فى ذلك العصر بأنه « الكسروية » أو « القيصرية » ؛ وكان يقال له أيضاً : « الملك » . ويراد به هذا النوع من الحكم الاستبدادى أو المطلق ، الذى يمكن فيه لفرد أن يتحكم فى مصائر أمة ، ويحكمها وفق هواه دون أن يكون خاضعاً لقانون يعلو إرادته . فكان « الملك » فى هذه الصورة مبغضاً إلى الجماعة الإسلامية الناشئة ، وما كان يثير معناه فى الأذهان إلا ذكرى

---

(١) ذكر « الرازى أيضاً هذا التفسير جـ ١ ص ٣٨١ . ومؤداه : أن يكون المراد من « آدم » النوع الإنسانى كله .

المظالم والمآسي ، ومظاهر الاستعلاء ، وإتخام طبقة غنية مترفة لا ترعى قوانين الفضيلة بينما يشقى السواد الأعظم من الأمة بما يعاني : من آلام الجهالة والمرض والفاقة والذلة ! !

وكان هذا النوع من الحكم الجائر يسمى أحياناً ، أيضاً ، بـ « الجبرية » أو « الجبارية » ؛ ويدعى الحاكم فيه بـ « الجبار » أو يقال له : « الجبار العنيد » — وذلك أخذاً من عبارات القرآن .

وها نحن أولاء نذكر أمثلة من الأقوال التي صارت من حقائق التاريخ الإسلامي ، والتي فاه بها بعض الخلفاء ، أو زعماء الفرق ، أو الشعراء ؛ وكلها تدل على أن هذا المعنى كان متميزاً وواضحاً في عقول الأفراد ؛ وأنهم كانوا يدركون تماماً أن «الخلافة » التي جاء بها الإسلام كانت نظاماً جديداً مغايراً كل المغايرة لنظم «الامبراطورية » أو « الملكية » التي كانت معروفة لذلك الوقت :

وأول من وضع أساس هذه الفكرة هو القرآن الكريم : فقد أعطى صورة حية مجسمة للحكم الاستبدادي ؛ وجلا ما فيه من مثالب ، وبين ما انطوى عليه من مساوىء ، حين وصف الحكم الفرعوني ، وبين درجة ما وصل إليه من الظلم ، وقد أراد الطاغية أن يتحكم حتى في حياة الناس ! فأصبحت « الفرعونية » علماً على حكم الفرد المستبد ، أو حكم الجور والطغيان ، وصارت مثلها « الكسروية » « والهرقلية » . وقد أشار الله سبحانه أيضاً إلى هذا النوع من الحكم في الآية الكريمة : (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة . وكذلك يفعلون) سورة النمل : ٣٤ — وقوله أيضاً « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » الكهف : ٧٩ .

وهو الذى عناه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لرجل ارتعد فى حضرته :

« هون عليك . . . فما أنا . . . بملك . . . ولا جبار » ! !

وهو الذى أراده عمر حين استنكر ما رآه من معاوية ، وقد قدم عليه فى أبهة الملك وزيه من العديد والعدة : فقال له غاضباً : « أكسروية يا معاوية[1] ؟ ! » .

وهو الذى قصد إليه على بن أبى طالب حين خطب فى أهل الكوفة ، فأشار إلى معاوية وأنصاره قائلا : « والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل[2] » .

وقوله أيضاً عنهم ، وهو يخطب فى أتباعه حاثاً لهم على الجهاد : سيروا إلى القاسطين فهم أهم علينا من الخوارج : سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا « جبارين » يتخذهم الناس أرباباً ، ويتخذون عباد الله خولا ومالهم دولا[3] » .

وقول عبد الرحمن بن أبى بكر لمروان بن الحكم — وقد سبقت الإشارة إليه . : « . . . تريدون أن تجعلوها هرقلية : كلما مات هرقل قام هرقل ! ».

وفى هذا أيضاً رثت « هند بنت زيد » الأنصارية « حجر بن عدى » الذى قتل فى عهد معاوية ظلما ، فقالت .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٦٩ ، الفصل ٢٨ . وقال المؤلف شارحاً . إنما أراد عمر ، بالكسروية « ماكان عليه أهل فارس فى ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغى ، وسلوك سبله ، والغفلة عن الله » ١٦٩ — ١٧٠ .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ ص ١٤٧ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦ .

تجبرت الجبابر بعد حجر   وطاب لها الخورنق والسدير !

وهجا الفرزدق « زياداً » بعد موته ، فقال :

بكيت امرأ من أهل ميسان كافراً   ككسرى على أعدائه أوكقيصرا

وأقبل عروة بن أدية على « ابن زياد » ؛ وقد جلس فى رهان له على الخيل ، فتلا عليه الآيات : « أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون . وإذا بطشتم بطشتم جبارين ! ! » .

وجاء فى كلام أخيه « مرداس بن أدية » وهو يحذر « البلجاء » من « ابن زياد » هذا : « إن الله قد وسع على المؤمنين فى التقية فاستترى ؛ فان هذا المسرف على نفسه « الجبار العنيد » ، قد ذكرك » .

وقال شاعر من الخوارج بعد أن هرب « ابن زياد » إلى الشام :

يارب « جبار » شديد كلبه   قد صار فينا تاجه وسلبه !

فمثل هذا الحكم الغاشم هو الذى جاءت الخلافة — أى الخلافة الصحيحة الكاملة ، كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين — لتبيده ، وتزيل معالمه ، وتقوم مقامه .

وإن هذا المعنى هو الذى قصد إليه « أبو بكر » رضى الله عنه ، ولحظه المسلمون الذين بايعوه ، إذ أطلقوا عليه ذاك اللقب المتواضع ، بدلا من أى لقب آخر من ألقاب العظمة والتعالى ؛ ولم يكن لفظه يشير

---

(١) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٠٩ .
(٢) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢١١ .
(٣) ابن الأثير : ج ٣ ص ٢٢٠ .
(٤) شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة . المجلد الأول ص ٤٤٨ .
(٥) ابن الأثير : ج ٤ ص ٥٩ .

إلا إلى العلاقة التاريخية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته ، ليدل على أن حكم الرسول مستمر وباق فى أمته .

(٣) « أمير المؤمنين » :

اللقب الثالث هو « أمير المؤمنين » ؛ وأول ما أطلق كان على الخليفة الثانى « عمر بن الخطاب » رضى الله عنه . ويتحدث « ابن خلدون[١] » عن المناسبة التى أطلق فيها فيقول : « إنه من سمات الخلافة ؛ وهو محدث منذ عهد الخلفاء . وكانوا يسمون قواد البعوث باسم « الأمير » ؛ وهو فعيل من الإمارة . . وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبى وقاص « أمير المؤمنين » لإمارته على جيش القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ . واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضى الله عنه « بأمير المؤمنين » فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به . . وقيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل « المدينه » وهو يسأل عن عمر ، يقول : أين أمير المؤمنين ؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه ، وقالوا : أصبت والله اسمه ؛ إنه والله أمير المؤمنين حقاً . فدعوه بذلك ؛ وذهب لقباً له فى الناس وتوارثه الخلفاء من بعده » . وتكفى هذه النبذة لبيان أصله التاريخى .

* * *

بين الإمامة والخلافة :

فهذه إذن ، هى الألقاب الثلاثة التى كان يدعى بها رئيس الدولة فى الإسلام ، وبالرغم من أن كلا منها اختلف فى النشأة عن الآخر ، واختلفت القرائن التى لابسته بالنسبة إلى غيره ، فانها فى النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص وتؤدى نفس المعنى ، وتدل على القائم بهذه الوظيفة المعينة . ولم

---

(١) المقدمة : ص ١٨٩ الفصل الثانى والثلاثون .

يكن هناك مانع — مثلا — من أن ينقش « المأمون » على الدراهم التى أصدرها اسم « الإمام » وكان يخاطب فى الوقت ذاته « بأمير المؤمنين » ويدعى « خليفة » . ومن أجل هذا جاز لكاتب فى العصر الحاضر[١] أن يقول : « الخلافة . والإمامة العظمى ، وإمارة المؤمنين : ثلاث كلمات معناهاواحد » .

إلا أن هناك سؤالا ينبغى أن يجاب عنه : وهو لماذا صارت مباحث هذا العلم تعرف باسم « الإمامة » ، ولماذا صار لا يشار — فى الغالب — إلى صاحب هذا الوظيفة ، فى مجال البحث النظرى ، إلا على أنه « الإمام » ، مع أن كلمتى : « خليفة » « وخلافة » — وبدرجة أقل : « أمير » و« إمارة » — كانتاهما الأكثر ذيوعاً ، وكانتا أشبه بالألقاب الرسمية ؟ ! .

والجواب على ذلك يؤخذ من الحقيقة التى قررناها من قبل : وهى أن الشيعة هم الذين بدأوا البحث فى هذا العلم ، فهم واضعوه وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته . ولما كان اللقب الذى اختاروه وخصوا به زعماءهم هو « الإمام » ، فان المشكلة الأولى التى بدأوا يبحثونها ويجادلون فيها خصومهم كانت هى « الإمامة » ، وصار هذا هو الاسم الذى تعرف به المشكلة ، وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة ، فتبت التقليد ولم يكن هناك داع لتغييره . قال « ابن خلدون »[٢] : « ثم إن الشيعة خصوا علياً باسم « الإمام » ، نعتاً له بالإمامة التى هى أخت الخلافة ، وتعريضاً بمذهبهم فى أنه أحق بإمامة الصلاة من أبى بكر . لما هو مذهبهم . فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده » . وقال فى موضع آخر[٣] « فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بامام الصلاة . فى اتباعه والاقتداء به » .

---

(١) السيد رشيد رضا : الخلافة : ص ١٠ .

(٢) المقدمة : ص ١٩٠ .

(٣) المقدمه : ص ١٥٩ .

ونقل « التفتازانى[1] » أن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن « الإمامة » أخص من « الخلافة » . ومعنى ذلك أنها أكمل : فالإمام عندهم لايعنى إلا صاحب الحق الشرعى ، وهو ما يقابله فى التعبير القانونى الحديث : de. jure ، سواءأكان متولياً السلطة بالفعل أولا . أما « خليفة » فيدل ، أولا ، على صاحب السلطة الواقعة ؛ وقد يكون غير ذى حق ، وهو مانصفه اليوم بأنه de Facto أو قد يؤيد الحق مركزه الواقعى ؛ فى هذه الحالة يتساوى مع الإمام .

ومن أجل هذا ، فإن الشيعة كانوا يسمون ولاة الأمر غير المعترف بهم منهم : « خلفاء » ، لا أئمة » ؛ وكانوا أيضاً يدعون قادتهم « أئمة » ما دام أمرهم غير ظاهر ؛ فاذا استولوا على الدولة أضافوا إلى النعت السابق لقبى « خليفة » و « أمير المؤمنين » . وذلك كما حدث لعبد الله السفاح ، أول خليفة عباسى ، إذ خلف أخاه « إبراهيم الإمام » . وكما حدث لعبيد الله المهدى أيضاً ، أول خلفاء الدولة الفاطمية ، حين قام بالأمر خلفاً لمن سبقه من أئمة الشيعة الإسماعيلية . فكانت إضافة الألقاب — إذن — دليلا على أنهم صاروا يجمعون بين السلطتين الواقعية والشرعية ، وأن حقهم الذى كانت تعترف به جماعة معينة قد أصبحت تعترف به الأمة فى عمومها ، وأخذ صبغة رسمية[2] .

---

(١) شرح « العقائد النسفية » ص ١٤٣ .

(٢) أشار «ابن خلدون» إلى هذه الحقيقة كما قررناها هنا : (المقدمة ص ١٩٠ (؛ ولكن الأستاذ « أرنولد » ذهب فى التعليل لهذه الحقيقة التاريخية مذهباً آخر ، فقال : إن السبب فى تبديل ألقاب «أبى العباس » و «المهدى » إنما كان أنهم تولوا السلطة الزمنية أو المدنية بعد السلطة الروحية : إذ أن لقب «إمام» — حسبما زعم — يدل على مؤد لوظيفة روحية ، و«أمير» تشير إلى من يتولى السلطة الزمنية ، و«خليفة» يرمز إلى الصلة المقدسة بين الرسول وخلفائه. انظر : (The Caliphate P.-41.)

ولكن هذه التفرقة لاأساس لها ؛ ولم تكن تجرى بخاطر أحد لامن الخلفاء ولامن الفقهاء ، سنيين أوشيعيين ! فليس فى الإسلام تفرقة أصلا بين ناحيتين«روحية»و«زمنية» ؛ والإمام الشيعى يباشر كل الوظائف ومنها قيادة الجيوش ؛ والجهاد فى الإسلام هووظيفة روحيةأيضاً ؛ ولقب الإمارةمضاف

ولم يجد أصحاب المذاهب الأخرى ما يدعوهم لأن يغيروا هذا الاصطلاح ؛ فان كلمة « إمام » قد وردت في القرآن وفي الأحاديث النبوية — أكثر من غيرها — دالة على معنى القيادة أو الزعامة الدينية : إذ سمى الله إبراهيم « إماماً » وكذلك الأنبياء ، ومن الأحاديث التي وردت فيها قوله عليه الصلاة والسلام لحذيفة — وقد سأله ماذا يفعل في أوقات الفتن — : « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم » . وقوله أيضاً : « من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه . فليطعه ما استطاع » . ثم إن إمامة الصلاة أرقى وظائف الدين . لهذا كله وجد أهل السنة ومن يماثلهم كلمتي « إمام » « وإمامة » معبرتين عن أغراضهم هم أيضاً . ومحققتين لمقاصدهم . ثم كان هناك سبب آخر ، وهو أن « خلافة » صارت ملتصقة بالمنصب الرسمي . وانتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت شبه علم على الخلافة التاريخية الواقعية . ولما كانت هذه الخلافة قد آل أمرها إلى أن انحرفت عن مبادىء الإسلام . بل لم يعد بينها وبين حقيقتها الأولى صلة إلا الاسم . وفي بعض العصور صارت مرادفة لمعاني الجور والطغيان — فانه كان من الملائم أن يشار إلى الوظيفة الإسلامية الصحيحة على أنها « الإمامة » . ويتحدث الفقهاء عن وجوبها . وعن شروط وواجبات « الإمام » .

* *

تعاريف الإمامة :

وإذ أصبحت « الإمامة » واضحة الآن . بما قدمنا عنها من المعلومات

إلى وصف الإيمان ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن معاجم اللغة تقول : « والإمام يكون قائد الجند » . والواقع أن الألقاب الثلاثة كانت تتبادل ، بدون مراعاة فارق بينهما ، دالة على نفس الشخص ، كما ذكرنا من قبل . فالذي يبدو أن الأستاذ المستشرق نقل كلام « ابن خلدون » ولكنه لم يتثبت من فهم معناه ، ثم إنه فسر تلك الألفاظ تفسيراً حرفياً محضاً ؛ والتفسير الحرفي يبعد بنا عن الحقائق كل البعد.

التى سلف ذكرها . وبما عرضنا من مناقشات أريد بها معانى المصطلحات المتعلقة بها ، نرى أن نختم هذا الفصل بإيراد بعض التعاريف التى ذكرها العلماء لها ؛ حتى يتسنى لنا أن نقف على تلك الحقيقة فى صورة منطقية محدودة ، ونعرف أوصافها مصوغة فى صيغ فنية :

يقول أبو الحسن الماوردى[1] : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

فهذا التعريف يشمل ثلاثة عناصر : ١ — أن الإمامة للخلافة عن النبوة . ٢، ٣ — وأن موضوع هذه الخلافة حراسة الدين أولا، ثم سياسة الدنيا ثانياً .

ويلاحظ أن النص على العنصر الأخير كاف فى الدلالة على أن الماوردى — قاضى قضاة بغداد ، ومن كبار علماء فقه الشافعية — كان يرى أن مما يدخل فى صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا ؛ ولذا وجب أن يخلف الرسول فى هذا الأمر . وقوله : « حراسة الدين » يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب عنه ، أى لاشرحه أو التبديل فيه . ومما ينطوى تحت هذه الحراسة أن يدل الإمام ، بتصرفاته وأعماله ، على أنه حافظ للدين ، مراع لأوامره .

وعموم هذا التعريف يدل على أن الإمامة ليست حقاً شخصياً ، أوامتيازاً لفرد أو لفئة ؛ ولكنها وظيفة تؤدى . فالعبرة فيها بأداء تلك الوظائف التى نص عليها ، لا بوجود شخص أو أشخاص . غير أن التعريف من وجهة أخرى ، فيه غموض يحتاج إلى إيضاح ، فنوع نظام الحكم الذى يتضمن الإشارة إليه لا يتميز بالنسبة إلى غيره من نظم الحكم الأخرى ، ولا يبين كيف تساس الدنيا ؟ . فهذا كله يحتاج إلى نص أو تفصيل .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ؛ ص ٣ « مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ » .

وعرفها « التفتازانى » بأنها : « رئاسة عامة فى الدين والدنيا ، خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم[١] » .

وهذا التعريف لايختلف كثيراً عن تعريف الماوردى ، فهو يجمع أيضاً بين أمرى الدين والدنيا ، إلا أنه زاد هنا كلمة « الرئاسة » . ووصفها بأنها « عامة » . وهذا يزيد عنصراً جديداً على التعريف من ناحية التحديد القانونى . إلا أننا نفضل عليه تعريف « الماوردى » فى عمومه . وكلمة الرئاسة قد يفهم منها ما لا يفهم من كلمة « إمامة » ذات المعنى المتواضع . التى لاتشير إلا إلى وظيفة الهداية والإرشاد .

وكان التفتازانى قد نقل هذا التعريف عن الإمام « الرازى » ، ولكن بزيادة قيد فيه ، هو : « لشخص واحد من الأشخاص » . وأوضح الناقل السبب الذى من أجله ذكر « الرازى » هذا القيد ، فقال : « وهو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه[٢] » ، فكأنهم كانوا يرون . إذن ، أن الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا — أصلا — إنما هى للأمة . وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستورية الكبرى ؛ إلا أن تعريف الإمامة نفسها — فيما يبدو لنا — قد فسد باضافة هذا القيد ، إذ جعل نطاقها ضيقاً وحصرها فى شخص من الأشخاص . فالدافع إلى الاحتراز دافع جيد . إلا أن النتيجة غير موافق عليها . ثم إن بعض المؤلفين قد اعترض على هذا التعريف أيضاً[٣] بأنه قد ينطبق على مقام النبوة ، فهى « رياسة عامة فى هذه الأمور لشخص واحد » . وبالجملة فالتعريف يبعد بنا عن المعنى « الوظيفى » للامامة كما

---

(١) ذكر ذلك السيد محمد رشيد رضا فى كتابه « الخلافة » : ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق . والمواقف أيضاً جـ ٨ ص ٣٤٥ .

(٣) المواقف جـ ٨ ص ٣٤٥ ، « طبعة الحاج محمد ساسى المغربى ١٩٠٧ » .

عرضه الماوردى إلى المعنى «الشخصى» . فالتعريف الأول لا يزال – إذن – هو الأفضل .

وقال « عضد الدين الايجى » – بعد أن أورد هذا التعريف – : الأولى أن يقال[1] :

هى خلافة الرسول فى إقامة الدين وحفظ حوزة الملة ، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة . ونرى أن الفائدة فى هذا التعريف أنه بعد بالإمامة عن الناحية الشخصية . وعاد إلى وجهة نظر الماوردى ، وهو لم يختلف عنه إلا فى أنه وضع كلمة إقامة بدل « حراسة » الدين . وربما كانت كلمة « إقامة » أقوى ، لأنها تدل على التنفيذ لا على مجرد الحفظ . إلا أنه لم يفصح فى مسألة سياسة الدنيا . فعله قصد أنها منطوية تحت كلمتى « الدين » و « الملة » .

وأما القيد الأخير فأراد أن يحترز به عن دخول القاضى والمجتهد فى التعريف . وهذه الإشارة ذات معنى مفيد إذ تدل على أن خلافة الرسول فى نظر الفقهاء لم تكن قاصرة على الإمام ، بل إن القاضى والعالم المجتهد خليفة له أيضاً ، ولا فرق بين الخلافتين إلا فى العموم والخصوص . غير أن التعريف نفسه لا يتقدم بنا كثيراً عن المدى الذى أوصلنا إليه الماوردى .

ابن خلدون وأنواع الحكم :

فهذه التعاريف التى سقناها كلها من جنس واحد ؛ أما ابن خلدون فقد سلك مسلكاً جديداً ، نهج منهجاً خاصاً يدل على قوة الشخصية والابتكار . وذلك بأنه لم ينظر إلى مركز الإمام نفسه ، ولم يلتفت إلى الناحية الشخصية مطلقاً ، ولكنه ركز نظرته فى المعنى الوظيفى للامامة ؛ ثم حدد علاقتها بغيرها من أنواع الحكم الأخرى . فقد بحث عن أساس للتقسيم يمكن به أن يميز

---

(١) المصدر نفسه .

نوع من الحكم عن الآخر ، فوجد أن جوهر كل نظام للحكم إنما هو القانون ؛ فنوع القانون هو الذى يبين طبيعة نظام الحكم . القانون هو روح كل نظام اجتماعى ، وأساس وجوده . ولما كانت القوانين . كما رآها . أنواعاً ثلاثة ؛ فان نظم الحكم عنده صارت ثلاثة أيضاً .

فنظم الحكم عند ابن خلدون ثلاثة أنواع : (١) الأول : الحكم — أو كما يعبر هو — : « الملك » الطبيعى ؛ وتعريفه له هو[١] : « حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » ؛ فهو يقصد إذن بالطبيعة : الغريزة أوماركب فى الفرد من ميول وأهواء غريزية : كحب الذات ، والرغبة فى الاستعلاء ، أو الاستبداد ، والسعى إلى تحقيق المطامع الفردية المبنية على الأثرة . وهذا النوع مذموم كله عند ابن خلدون . (٢) والنوع الثانى : الحكم أو «الملك» السياسى ؛ ويعرفه[٢] بأنه « هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » . وهذا الحكم يمدحه من ناحية ؛ ويذمه من ناحية أخرى . وفى صدد شرح هذين النوعين من الحكم ، يقول[٣] : لما كانت حقيقة الملك أنه لاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم . فتعسر طاعته لذلك ، وتجىء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل . فوجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك

(١) المقدمة : ص ١٥٩ — المطبعة الأزهرية بمصر ١٩٣٠ — (الفصل الخامس والعشرون) .
(٢) نفس المصدر .
(٣) المصدر نفسه ص ١٥٨ .

للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ، ولا يتم استيلاؤها : سنة الله فى الذين خلوا من قبل » .

فالنوع الأول من الحكم أقرب إذن إلى مانسميه اليوم بالحكم الاستبدادى أو الفردى ؛ أو « الأوتوقراطى » ، أو غير الدستورى . ويمكن أن يشمل أيضاً حالة ما إذا كان الذين يحكمون وفقاً لطبائعهم أو أهوائهم الغريزية مجموعة من الأفراد أو طبقة معينة . وقد رأيت أن عواقب هذا الحكم الفوضى والشقاق وعدم الاستقرار ، ثم انهيار الدولة . أما الثانى فهو يقابل ما نسميه اليوم بالحكم أو « الملك » الدستورى . وهو يحقق العدالة إلى حد ما ؛ ويجلب المنافع للمحكومين فى هذه الحياة الدنيا ، لأنه يسير وفق سياسة عقلية وضعها عقلاء الأمة وحكماؤها ؛ وينتج عنه الاستقرار وانتظام الأمر ، وغلبة الدولة وتقدمها . ولكنه على كل حال نظام مادى ، يقتصر نظره على شئون هذه الحياة الدنيا ؛ ويغفل عن الحياة الروحية أو الناحية الدينية ، ولا يحقق مصالح المحكومين به بالنسبة إلى دار الخلود ، وهى الدار الآخرة .

(٣) وإذن فلابد من نظام ثالث ؛ وهذا يعرفه بأنه[١] « هو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى ، فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ؛ فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » . وهذه هى ما تسمى الخلافة أو الإمامة ؛ أو هى ، كما يتبين من التعريف — : الحكم الإسلامى . ويقول ابن خلدون بشأنها — مقارناً لها بالحكم السابق[٢] : « فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة كانت سياسة عقلية . وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها

(١) المقدمة ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ .

كانت سياسة دينية ، نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» . ويقول أيضاً — ناظراً للأنواع الثلاثة من الملك : « فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة الغضبية فى مرعاها فجور وعدوان ؛ ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة السياسية . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله ؛ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم ، من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم ، من ملك أوغيره . وقال صلى الله عليه وسلم : إنما هى أعمالكم ترد عليكم[1] » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط .

إذن فقد وضحت حقيقة الإمامة ، وعرفنا طبيعة النظام الذى جعلت هى اسماً له ؛ على وجه التحديد . ونستطيع الآن أن نقدر لماذا كان لهذه المسألة تلك الأهمية الكبرى ، ولماذا ثار حولها الخلاف ، وكانت سبباً فى تكوين الفرق والأحزاب . وأصبح من الميسور لنا أن نأخذ الآن فى بيان أحكامها وما يترتب على إقامتها من نتائج ، ونوضح أهم المسائل المتعلقة بها ؛ وهذه المسائل والأحكام هى التى سنناقشها فى الفصول التالية .

---

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٩ .

الفصل الرابع

الإسلام ووجوب الحكم*

تمهيد :

وصلنا الآن إلى التعريف الحقيقى « للامامة » ؛ وهى : أنها الحكومة الإسلامية الشرعية ، أو كما نقول اليوم : « الدستورية » ، أو بعبارة تعين المعنى وتحدده : « الحكومة التى تكون الشريعة الإسلامية قانونها » : قانونها الأكبر أو الأم ، وهو ما نسميه اليوم « بالدستور » ، وقانونها الفرع وهو مجموعة الأحكام التشريعية التى تنظم بها حياة الأمة : سواء أكانت تلك الأحكام تتعلق بالمعاملات المالية ، أو الأحوال الشخصية ، أو المسئوليات الجنائية ، أو غير ذلك . وهدف هذا القانون هو تحقيق مصالح الناس فى حياتهم الدنيوية والأخروية ، أو بعبارة أخرى : تحقيق مصالحهم المادية والروحية .

فليست إذن ، هى الحكومة التى تعمل وفقاً للقانون «الطبيعى » : قانون « طبيعة الفرد » ، وهى المؤلفة من الغرائز والنوازع الذاتية : قانون الأثرة والاستبداد ؛ وقهر الناس لبلوغ غايات المجد أو الثراء أو التحكم ؛ أوبعبارة أخرى الحكم الذى تحدد وجهاته الأهواء والشهوات . وليست أيضاً بالتى تعمل وفقاً « للقانون السياسى » ؛ ويراد به مجموعة الأحكام التى يضعها ويتفق عليها عقلاء الأمة ، من ساسة وحكام ، بحسب ما تمليه المصالح الدنيوية

(*) سيرد فى هذا الفصل الرد على كتاب « الإسلام وأصول الحكم» . انظر : «الرد على دعاوى بعض المعاصرين » فى الصفحات التالية .

فقط ، أو كما يمكن أن يعبر عنها بكلمة أخرى : « المادية » ، غير ناظرين إلا إلى حدود هذه الحياة وما يحدث فيها . ومقياس التشريع عندهم «المنفعة » ؛ وكل قوم لابد واضعون من القوانين السياسية ما يسوغ لهم ، وما يؤدى إلى تحقيق منفعتهم هم دون غيرهم ؛ وهذه هى التى تسمى أحياناً « بالقوانين الوضعية» . وإنما الحكومة التى هى موضوع بحثنا هى تلك التى يكون قانونها شرع الإسلام ؛ وهو الذى يستمد مبادئه من « القرآن » و « السنة » ؛ والذى يمكن لأحكامه أن تنمو وتتفرع ، معتمدة على أصول أربعة : هذين الأصلين الأساسيين ، مضافاً إليهما «الإجماع » الذى هو الإرادة العامة للأمة ، و« القياس » الذى هو الاجتهاد « العقلى » للفرد . فنى هذا القانون الإسلامى تجتمع إذن حكمة العقل « الفردى » و « الجمعى » ، والإرشاد « النبوى » ، والغاية « الإلهية » . وهو إذن — وهذا تقرير لحقيقته ، وليس رأياً شخصياً يقال عنه — أشمل من القانونين السالنى الذكر .

* * *

(ا) مذهب الوجوب :

إذا كانت هذه هى طبيعة الحكم الإسلامى أو « الإمامة » . فان أول مسألة يعنى العلماء بتقريرها ممن يبحثون هذا العلم هى مسألة وجوب قيام هذا الحكم ، أن وجود هذا الحكم ضرورى : أن إقامته حتم أو « فرض » على المجتمع أو الأمة فى مجموعها ؛ إن لم تقمه تتحمل خطأ كبيراً . ويسوقون الحجج والأدلة ليبرهنوا على هذا الوجوب — وهذا هو رأى الأكثرية العظمى — ليردوا بها على الأقلية ممن ذهبوا إلى أن إقامة هذا الحكم تقع فى دائرة الجواز ، دون الوجوب .

والرأى الأول الذى قال بوجوب الإمامة ، وأن إقامتها فرض على الأمة يجب أن تنفذه هو : رأى أهل السنة جميعاً ، ورأى المرجئة جميعاً .

ورأى المعتزلة إلا نفراً قليلا ، ورأى الخوارج ماعدا « النجدات » . والقول بالوجوب كذلك هو رأى « الشيعة » جميعاً ، إلا أن لهم فهماً خاصاً فى معنى الوجوب ، على ما سيأتى شرحه .

وقبل أن نعرض الحجج والبراهين التى استدل بها القائلون بالوجوب — وهم كما تبين الأكثرية العظمى للمسلمين — نرى أن نحرر مسألة أدى عدم التثبت منها إلى الوقوع فى خطأ كبير ؛ وهى تحديد معنى كل من كلمتى « وجوب » و« جواز » الإمامة . فقد خيل لبعض الكتاب الذين تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع ، فى العصر الحديث ، أن المراد من القول « بجواز الإمامة » أنها لاضرورة لها مطلقاً ، أى أنه لا حاجة إليها حتى ولا من الوجهة العملية ؛ وأن القائلين بهذا عنوا بذلك أن يطعنوا فى مشروعية الإمامة ، أو يشككوا فى الحكمة من وجودها ، أو يقللوا من أهميتها . وليس هذا أبداً ، كله أو بعضه ، ما أرادوا . وإنما التعبير بالوجوب والجواز فى الحقيقة هو اصطلاح «فقهى» ، أو لغة قانونية ، يدرك معناها تمام الإدراك من هو مشتغل بدراسة الشريعة الإسلامية . فإن علماء هذه الشريعة يرون أن أفعال العباد كلها تقع فى مرتبة أو أخرى ، من هذه المراتب الخمس : وهى مراتب الوجوب ، والندب ، والإباحة أو الجواز ، والكراهية ، والتحريم . ومرتبة الوجوب أو «الفرضية» هى أعلى المراتب فى نظر القانون . والإباحة أو الجواز هى الأصل فى الأشياء. فحين يبحث العلماء إذن فى أن الإمامة واجبة أو جائزة إنما يقصدون إلى أن يروا : فى أى هذه المراتب تقع ؟ وما حكم القانون عليها ؟ . فاذا كانت فرضاً نظروا : هل هى فرض « عينى » أم « كفائى » ؟ . والأول هو الذى يجب كل فرد بعينه ، والثانى هو ما يجب على الأمة فى مجموعها ، أى ككل . ويترتب على الحكم بأنها فرض فى الحالتين مسئوليات خطيرة .

وقد عدها العلماء ، فعلا ، من بين الفروض « الكفائية » ؛ ومن مقتضى

طبيعة هذا الفرض الثانى أن الأمة كلها مسئولة عن أدائه — وإن كان يكفى فى هذا الأداء أن ينوب عنها بعضها — فان لم يؤد الفرض فالإثم واقع على الأمة بأسرها ؛ وإذن فالمسئولية عن أداء هذا الفرض أخطر بكثير من التبعة التى تترتب على عدم القيام بالفرض العينى . فالإمامة إذن فرض كفاية من هذا النوع — فيما قالته الكثرة الغالبة من المسلمين — الأمة كلها مسئولة عن أدائه ، وإذا لم توجد فيحكم على الأمة كلها متضامنة بأنها عاصية ، لأنها أخلت بأحد الفروض الهامة التى أوجبها الشارع .

أما إذا حكم بأن الإمامة « جائزة » ، كما ذهب إليه من قدمنا ذكرهم ، كان معنى ذلك أن حكمها حكم سائر الأشياء أو الأعمال « المباحة » ، التى لم يرد من الشارع نص قاطع على فرضيتها ، والتى ترك للانسان أن يفعلها أو يدعها ؛ فلا تترتب على تركها تلك المسئوليات الخطيرة ؛ ولا يأثم الفرد أو المجموع بعدم القيام بها . ولكن للفرد أو للجماعة أن تنظر فى الموضوع بحسب ما تمليه ظروفها وما تقضى به الحاجة من الوجهة العملية ، فقد يصبح تنفيذ هذا العمل ضرورة لابد من الإصاخة لأمرها ؛ ولكن إذا قصر فى التنفيذ أو لم يقم بالعمل فان الضرر يقع دون أن تكون هناك مسئولية قانونية أو أدبية . ومن الأمثلة الظاهرة للأشياء المباحة قانوناً ، ولكنها واجبة أو ضرورية عملياً — بل من ألزم الواجبات والضرورات — تناول الطعام والشراب اللذين تتوقف عليهما الحياة نفسها . فليس معنى أن أمراً ما حكمه « الجواز » عند الشرع أنه ليس ضرورة أو مستلزماً من الناحية الواقعية أو العملية .

فهذا المعنى يجب أن يكون واضحاً ، ومحدداً فى الأذهان ؛ حينما يبحث فى اختلاف الفقهاء والمتكلمين فى مسألة وجوب وجواز الإمامة : أى أنه — فى الحقيقة — خلاف حول مسئولية الأمة القانونية أو الأخلاقية ، بالنسبة إلى إقامة الإمامة أو عدم إقامتها .

البراهين على مذهب الوجوب :

ونشرع الآن فى بسط الأدلة التى استند إليها القائلون بمذهب « الوجوب ». فالبرهان الأول — وهو عمدة الأدلة عند أهل السنة ، بل ربما كان الدليل الأوحد ، واعتبروا بقية المثبتات تابعة له — هو الإجماع . فالإمامة ثابتة بالإجماع : أى بإجماع الصحابة أولا ، ثم إجماع الأمة ، قبل ظهور الخلاف عند نشأة علم الكلام . ولما كان الإجماع أحد المصادر التى يستقى منها الشرع ، فلهذا قالوا إن مصدر وجوب الإمامة هو الشرع ؛ وعنوا بهذا القول أن يردوا على المعتزلة الذين اتفقوا مع أهل السنة فى مبدأ الوجوب ، ولكنهم ذهبوا إلى أن مصدر وجوبها إنما هو العقل. وهذا الخلاف فى الحقيقة خلاف ظاهرى أو لفظى ، أو ماهو إلا فرع لمناقشة فلسفية حول موضوع آخر . فمن بين المسائل التى اختلف عليها علماء الكلام : هل سبق العقل الشرع ، أم جاءا مجيئاً واحداً وأيضاً — وهى مسألة متصلة بهذه — هل مدرك الحسن والقبح هو الشرع ، أم العقل ؟ . فالجدال حول الإمامة ما هو إلا فرع من هذه المسألة .

وفى نهاية الأمر ، يضطر أهل السنة إلى أن يقيموا الدليل على مذهبهم من العقل ، لأن خصومهم يصرون على أن يعرفوا ما هو مستند الإجماع .ويعترف المعتزلة أيضاً بالأدلة الشرعية ؛ولكنهم يقولون إن العقل سبق بالإدراك ، ثم جاء الشرع مظهراً ومؤيداً لحكمه . وكلا الطرفين فى خاتمة المطاف يقررون أنه لاتنافى بين الشرع والعقل ؛ وأن لاتعارض بينهما ، بل هما منسجمان كل منهما يؤيد الآخر . ويبدو — نتيجة لذلك — أن الرأى الأقرب إلى الصواب هو رأى بعض المعتزلة[1] ،وهؤلاء هم الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبى ، وأبوالحسين الخياط : فقد قالوا إن الإمامه وجبت بالعقل وبالشرع معاً ؛ أى بلا تفاوت

(١) المواقف وشرحها ، جـ ٨ ص ٣٤٥ .

بين المصدرين ، ولا تفريق بينهما فى الزمن أو المرتبة . وهذا هو الذى يئول إليه الأمر عند الفريقين على كل حال ، وهو أيضاً الرأى الذى نراه .

البرهان الأول : إجماع الأمة :

ونعود الآن لتوضيح دليلهم الأول ، وهو : « الإجماع » ؛ فهم هكذا يقررونه : يقولون : إنه قد ثبت أن الصحابة ، بمجرد أن بلغهم نبأ وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بادروا إلى عقد اجتماع فى سقيفة « بنى ساعدة » — على ما هو مشهور — اشترك فيه كبار الأنصار والمهاجرين وتركوا أهم الأمور لديهم ومنها تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشييعه ، وتداولوا فى أمر خلافته . وهم وإن كانوا قد اختلفوا حول الشخص الذى كان ينبغى أن يبايع ، أو على الصفات التى كان ينبغى أن تتوفر فيمن يختار ، فانهم أجمعوا على وجوب وجود إمام ؛ ولم يقل أحد أبداً أن لاحاجة لنا إلى ذلك . وقد وافق بقية الصحابة الذين لم يكونوا حاضرين على ما أقره المجتمعون من قبل ، عندما جرت البيعة فى المسجد فى اليوم التالى . وكان أبوبكر رضى الله عنه قد خطب فى هذا الاجتماع فقال : « أيها الناس : من كان يعبد محمداً فان محمداً قدمات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت . وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . واستمر إلى أن قال : « وإن محمداً قد مضى بسبيله . ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به[1] ؛ فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولكنا نصبح وننظر فى هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . ولم يوجد من يقول إن الدين يصلح من غير قائم به .

وأيضاً لما قربت وفاة أبى بكر قال : تشاوروا فى هذا الأمر . ثم وصف

---

(١) الشهرستانى (نهاية الإقدام ، ص ٤٧٩ . وروى أيضاً على ما جاء فى (المواقف) : « ولابد لها الدين من يقوم به » جـ ٨ ص ٣٤٦ .

عمر بصفاته ، وعهد إليه واستقر الأمر عليه . قال الشهرستانى — بعد أن حكى ذلك[١] : « وما دار فى قلبه ولا فى قلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام . فدل ذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لابد من إمام » ؛ ثم أتبع ذلك بقوله :

« فذلك الإجماع ، على هذا الوجه ، دليل قاطع على وجوب الإمامة» .
وقال ابن خلدون فى هذا المقام ، أيضاً[٢] :

« ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع باجماع الصحابة والتابعين . لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر رضى الله عنه وتسليم النظر إليه فى أمورهم ، وكذا فى كل عصر من بعد ذلك ، ولم يترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالا على وجوب نصب الإمام » .

هذا ملخص استدلالهم من هذا الوجه . وقد يؤيدون هذا الدليل بذكر بعض الآيات والأحاديث على أنها بعض ما استند إليه الإجماع ، كما فعل « الماوردى »[٣] إذ قال : « ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين » ، قال الله عز وجل : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرون علينا . وروى هشام بن عروة عن أبى صالح عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم » .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٤٨٠ .
(٢) المقدمة : ص ١٦٠ (المطبعة الأزهرية ١٩٣٠) .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

ودليل الإجماع هذا . وإن كان مفكرو الإسلام من أهل السنة قدساقوه على أنه دليل ديني ، وصاغوه صيغة دينية ، هو في الواقع برهان « تاريخي » . فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينةمن هذاالماضي . نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عليها ؛ أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، ينظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » ؛ فهي إذن مصدر من مصادر التشريع — ولاسيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان فيه الإسلام في أنقى حالاته ، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم .

فهذا — إذن — هو تقرير الدليل الأول[1] .

البرهان الثاني : دفع أضرار الفوضى :

وهو دليل عقلي شرعي . والمقدمة الأولى منه نظرية مشتركة يكاد يقررها كل المفكرين الإسلاميين الذين تكلموا عن طبيعة الدولة ؛ حتى يمكن أن تعتبر إحدى الخصائص الذاتية التي يتميز بها تفكيرهم السياسي . وخلاصتها أنهم يبدأون بتقرير هذه الحقيقة : وهي أن الإنسان كائن اجتماعي ؛ أو كما

---

(١) لنا أن نسمى المدرسة السنية : « المدرسة التاريخية » ، قياساً على ما يوجد لها من نظائر في تواريخ الأمم الأخرى : فالمفكر السياسي « إدموند برك » (E. Burke) أسس مدرسة من هذا القبيل في تاريخ إنجلترا الحديث ؛ وكان يدعو في كتبه ومنها : Reflections On The French Revolution — : تأملات حول (الثورة الفرنسية) — التي هاجم فيها رجال تلك الثورة لسعيهم إلى قطع الصلة بينهم وبين الماضي ، كان يدعو إلى التمسك بتقاليد الأمة ، وصون تراثها والنظر إلى ماضيها ، حتى يكون هناك استمرار في تاريخها ، ويكون بناؤها مترابطاً قائماً على أساس من الواقع متين . وعلى فلسفته هذه بنيت مبادىء حزب (المحافظين) في انجلترا ؛ وقد تخرج منهم بعض كبار الساسة الذين لعبوا أهم الأدوار في تاريخ بلادهم والعالم .

كما ينبغي لنا في نفس الوقت أن نسمى فريق الشيعة ، وهم الذين يتمسكون بالآثار المنقولة ومذهبهم مبني على النصوص : (المدرسة النصية) أو (النقلية) ؛ ويكون من المناسب أيضاً أن نطلق على المعتزلة إسم : (المدرسة العقلية) : The Rationalists .

يعبر ابن خلدون : « مدنى بالطبع » : أى أنه لابد أن يعيش فى مدينة ، أى فى مجتمع . ويبرهنون على هذه الحقيقة باثبات عجز الإنسان عن أن يعيش وحده ، وأنه محتاج إلى غيره ، ثم يبينون أن حاجات الإنسان متنوعة ، وأن هذه الحاجات تؤدى إلى توزيع الأعمال ووجود الصناعات ، فتوجد المدينة أو « العمران » . ثم فى نفس الوقت يقولون إن الاجتماع البشرى إذا تكون على هذه الصورة ، فلابد أن يحدث الاختلاف بين الناس ويقع التنازع ، ويؤدى ذلك إلى المشاحنات والحروب ، وإلى الهرج وسفك الدماء ، والفوضى ، بل إلى الهلاك . وذلك إذا خلى بينهم وبين أنفسهم بدون وازع . وفى هذا قال صاحب « المواقف »[1] : « فانهم (أى الخلق) مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء ، قلما ينقاد بعضهم لبعض ؛ فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب ؛ بل ربما أدى إلى هلاكهم جميعاً ، وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر ، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه ، تحت قائم سيفه ، وذلك يؤدى إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين » ؛ وذكر الماوردى[2] : « ... ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجاً مضاعين » ، وقد قال الأفوه الأودى — وهو شاعر جاهلى :

لايصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا »

وقال الماوردى أيضاً ، فى كتاب آخر[3] .

« وأما القاعدة الثانية — أى مما تصلح بها الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة — فهى سلطان قاهر ، تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع

---

(١) الإيجى « المواقف » ؛ جـ ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة ساسى المغربى » .

(٢) « الأحكام السلطانية » : ص ٣ — ٤ .

(٣) « أدب الدنيا والدين » : ص ١٠٤ . « طبعة وزارة المعارف ١٩٢٣ » .

بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة ؛ لأن فى طبائع الناس من حب المغالبة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، مالا ينكفون عنه إلا بمانع قوى ورادع ملى . وقد أفصح المتنبى بذلك حيث يقول :

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم

والظلم من شيم النفوس، فان تجد ذا عفة ، فلعلة لا يظلم !

وبالبيت الثانى استشهد ابن خلدون أيضاً ، حيث قال[١] :

« إعلم أن الله سبحانه ركب فى طبائع البشر الخير والشر ، كما قال تعالى: « وهديناه النجدين » ؛ وقال « فألهمها فجورها وتقواها » . والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذبه الاقتداء بالدين . وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله . ومن أخلاق الشر فيهم الظلم والعدوان ، بعض على بعض . فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه ، إلا أن يصده وازع . ثم تمثل ببيت المتنبى السابق : « والظلم من شيم النفوس ... الخ[٢] » .

ثم بعد هذه المقدمة ، يكون المتكلمون القضية المنطقية على الصورة الآتية ، باضافة مقدمتين أخريين ؛ فيقولون :

« ا » بما أنه قد ثبت الآن ترك الناس لأمورهم بدون وازع يؤدى إلى وقوع الضرر لهم : من تنازع أو فوضى أو هلاك . « ب » وبما أن دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه — إجماعاً ، أى شرعاً . وهذه هى

---

(١) المقدمة : ص ١٠٧ « الفصل السابع » .

(٢) هذه هى نظريتهم عن الحالة الطبيعية أو الأصلية للمجتمع البشرى . والدارس لتاريخ النظريات السياسية يرى بالضبط أن هذه هى النظرية التى قررها الفيلسوف السياسى « هوبز » (T. Hobbes) فى كتابه : (The Leviatan) فى القرن السابع عشر ، والتى جعلها أساساً لأفكاره السياسية ، وليست هى النظرية التى ذهب إليها « جون لوك » (J. Locke) أو « روسو » (J. Rousseau) ، اللذان رأيا عن الحالة الطبيعية للجنس البشرى مايخالف ذلك .

المقدمة الثانية . « حـ » وبما أن هذا الضرر لايندفع إلا بوجود إمام . وهذه هى الثالثة . فان النتيجة التى تستخلص من كل ذلك : أن إقامة الإمامة واجبة . فهذا هو محصل الدليل الثانى .

البرهان الثالث : تنفيذ الواجبات الدينية :

وهذا هو تقريره : أن على الإمامة يتوقف القيام بالواجبات الدينية وتحقق الغايات التى يقصدها الدين . وتلك الواجبات إما فردية ، أو اجتماعية . فالفردية جمعها الإمام « الغزالى » فى : المعرفة (العلم) . والعبادة ؛ وذكرهما على أنهما اللذان يتم بهما نظام الدين . ولذلك قال[1] : « ونظام الدين بالمعرفة والعبادة لايتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة . وسلامة قدر الحاجات : من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . ولعمرى من أصبح آمنا فى سربه معافى فى بدنه وله قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها . . . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن كان ، جميع أوقاته ، مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة . وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة » ؟ . ثم زاد على هذا قوله[2] : « إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لاينتظم إلا بسلطان مطاع . وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشى ، وبطلت الصناعات ؛ وكان كل من غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ، إن بقى حيا . والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ، ولهذا قيل : « الدين والسلطان توأمان » ؛ ولهذا قيل : الدين أس والسلطان حارس ؛ وما لا أس له فمهدوم . وما لاحارس له فضائع » .

---

(١) الغزالى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، ص ١٣٥ – المطبعة المحمودية بمصر .

(٢) نفس المصدر .

وبهذا أثبت الغزالى — كما نص على ذلك — أن نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بامام مطاع ؛ وتوصل بذلك إلى البرهنة على وجوب نصب الإمام .

وفى هذا المعنى ؛ أى وجود التلازم بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لايستغنى عن الآخر ، قال الماوردى[1] :

ثم (أى من دواعى وجود قوة حاكمة) لما فى السلطان من حراسة الدين والذب عنه ودفع الأهواء منه ، وحراسة التبديل فيه ، وزجر من شذ عنه بارتداد ، أو بغى فيه بعناد ، أو سعى فيه بفساد . وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوى ، ورعاية وافية، أسرع فيه تبديل ذوى الأهواء،وتحريف ذوى الآراء . فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه ، وطمست أعلامه ؛ وكان لكل زعيم فيه بدعة ، ولكل عصر فى وهيه أثر . كما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتما ، لم يكن للسلطان لبث ؛ ولا لأيامه صفو ؛ وكان سلطان قهر ومفسد دهر . ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت زعيم الأمة ، ليكون الدين محروساً بسلطانه ، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه . وقد قال عبد الله بن المعتز :

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى »

وأما الواجبات الاجتماعية أو العامة : فهى تلك الواجبات التى فرضها الدين على الأمة كوحدة متضامنة ، وهى تكون القسم الأعظم من المقاصد الدينية ؛ وهى ما أسماها الفقهاء : « فروض الكفاية » ، ومنها الجهاد مثلا ، والحسبة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهذه الفروض لا يمكن أن

---

(١) « أدب الدنيا والدين » : ص ١١٥ . طبعة وزارة المعارف .

يقوم بها فرد أو أفراد — أياً من كانوا — وإنما تحتاج إلى تدبير وتنظيم : واختيار وتوجيه ، ولا يمكن أن ينهض بذلك إلا سلطة عامة تكون لها إرادة فوق الإرادات الفردية ، وتتوفر لها الطاعة وتستطيع الأمر والنهى والتوجيه . وهذه هى سلطة الإمامة ، فالإمامة واجبة لتأدية كل هذه الفروض ؛ ولهذا يقول « الشهرستانى »[1] — مبيناً علة الفرضية :

« إذ لابد لكافتهم من (إمام » ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم . ويحفظ بيضتهم . ويحرس حوزتهم ، ويعبي جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكمون إليه فى خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه أمور الجمع والأعياد ؛ وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ؛ وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف » .

وشبيه بهذا قول « النسفى » فى عقائده[2] :

« والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد . وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، — ثم أضاف الشارح : « ونحو ذلك من الأمور التى لايتولاها آحاد الأمة » .

ويقول أيضاً صاحب المواقف[3] : « إنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد ، والحدود .

---

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ٤٧٨ « طبعة أ . جيوم . أكسفورد ، ١٩٤٣ » .

(٢) النسفى : العقائد النسفية — بشرح التفتازانى ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٣) الإيجى « المواقف » جـ ٨ . ص ٣٤٦ . « طبعة المغربى ١٩٠٧ » .

والمقاصات ، وإظهار شعار الشرع فى الأعياد والجمعات — إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً . وذلك لا يتم إلا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم » .

ويعقب شارحه الجرجانى بهذا : بل نقول : « نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين » .

فالبرهان — إذن — فى صورته المنطقية هو : أن هذه الأمور واجبات قصد إليها الشارع ، بل هى من أعظم غاياته ، وهى فى أدائها متوقفة على وجود الإمامة . ومن المبادىء المقررة فى الدين أن ما يتوقف عليه الواجب ، أو مالا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب . فالإمامة ولا شك واجبة شرعاً . بل هى الواجب الأول ، لأن عليه يتوقف سائر الواجبات ، فهى العماد ، والقطب الذى تدور عليه الرحى .

البرهان الرابع : تحقيق العدل الكامل :

وهو البرهان الأخير . أنه لا يتحقق العدل الكامل ، ولاتكفل للناس سعادتهم فى دنياهم وأخراهم ، ولا تتم وحدتهم ، ولا تنتظم الأمور إلا بوجود هذا النوع من نظم الحكم ، وهو « الإمامة » : أى الحكومة الإسلامية القائمة على أساس من الدين ، إذ أن العدل المطلق إنما هو العدل الإلهى الذى تشتمل عليه الشرائع السماوية ، دون القوانين الوضعية . وما « الإمامة » إلا تكملة « للنبوة » : ما هى إلا استمرار لقيادة الأنبياء وهدايتهم للناس ؛ وما هى إلا احتفاظ بالمبادىء والعقائد التى دعوا إليها ، وجاهدوا من أجلها .

وقد رأينا أن الغزالى قال : « الدين أس ، والسلطان حارس ، ومالاأس له فمهدوم . . . » ، وأن الماوردى قرر أن « السلطان ن لم يكن على دين

تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ، ولا لأيامه صفو » .

وقد تكلم « ابن أبى الربيع » وهو أحمد بن محمد ، فى رسالته : « سلوك المالك فى تدبير الممالك[1] » عن أركان المملكة ، فقال : إن لها أركاناً أربعة : الملك ، والرعية ، والعدل ، والتدبير » ؛ وقصد بالعدل : الدين ، كما أوضح ذلك وعرفه بأنه « حكم الله تعالى فى أرضه » .

وذهب مؤلف كتاب « المنهج المسلوك فى سياسة الملوك » ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله[2] ، إلى أن أركان المملكة أو الدولة خمسة : هى الوزارة ، والرعية، والقوة ، والمال ، والحصون ومنها الرجال . وهذه الأركان الخمسة لها قاعدة هى الملك ؛ ولكن — كما قال — « هذه القاعدة وأركانها الخمسة لها أساس لاتثبت إلا عليه ؛ فاذا فقد هذا الأساس اختلت الأركان ؛ واضطربت القاعدة ، وأفضى الأمر إلى هدم الجميع » . ثم زاد نظريته توضيحاً وتأكيداً ، فقال : « وأما الأساس الحامل للمملكة فهوالدين: إعلم أن الدين أساس المملكة لاقوام لها إلا به ، ولا تثبت أركانها إلا عليه . وهو إقامة منار الإسلام ، وإظهار الحق ، واتباع أحكام الشرع والعمل بالفرائض والسنن ومندوبات الشريعة ، وإقامة الحدود ، وامتثال أمر الشارع والانتهاء عن نواهيه ، وإيصال الحقوق الواجبة إلى أربابها ، والعمل بما يرضى الله تعالى سراً وعلانية . فانه لا دوام للملك بغير هذه الأشياء » .

ولكن خير من أوضح هذه النظرية ، وقررها بأسلوب فلسفى ، هو « ابن خلدون » ؛ وقد سبق أن ذكرنا شيئاً من كلامه ، ونبسط الآن نظريته

---

(١) ابن أبى الربيع « سلوك المالك »ص ٨٠ و ٩١ (طبعة صبرى الكردى ١٣٢٩ هـ) .

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله : « المنهج المسلوك » ص ١٤ و ٢٠ (طبعة أبوشادى١٣٢٦هـ) .

تامة الأجزاء . فقد قال « ابن خلدون » : . « ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فانها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ! ؟ » . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض » . فهذه هى المقدمة الأولى فى القضية . أما المقدمة الثانية فهى : « فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى . فأجرته على منهاج الدين . ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع » . ثم قال — تعليلا لما اختاره الشارع : فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب فجور وعدوان ، ومذموم عنده . . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً ، لأنه نظر بغير نور الله ؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم ، من ملك أو غيره . . . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » ؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم[١] » . والمقدمة الثالثة التى بها يكمل برهانه هى : « وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء » . والنتيجة التى يستخلصها من ذلك كله هى : « فوجب ، بمقتضى الشرائع ، حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم[٢] » . ويختم قائلا : « فقد تبين لك من ذلك معنى « الخلافة » .

هذه هى نظرية « ابن خلدون » . وملخصها أنه يرى أن هذه الحياة الدنيا ليست هى الغاية من وجود الإنسان ؛ وأنها ليست إلا مرحلة فى الطريق ؛ وأنها وسيلة إلى غاية أخرى هى الحياة الباقية فى الدار الآخرة . والأحكام

---

(١) المقدمة : ١٥٩ « الفصل الخامس والعشرون » .

(٢) المقدمة : ص ١٥٩ « الفصل الخامس والعشرون » .

السياسية إنما تنظر إلى مصالحه فى هذه الحياة فقط . أما الخلافة أو الإمامة — وهى فى الحقيقة وريثة مقام النبوة ، وهى التى تعمل على تنفيذ أحكام الله — فهى تهدف إلى تحقيق مصالحه فى الحياتين : الدنيا والآخرة ، ولكن مع جعل الآخرة هى المقياس . فشئون الدنيا يحكم عليها بحسب ما تؤدى إلى سعادة الإنسان أو شقائه فى الدار الآخرة حتى الملك ؛ فهو واقع تحت هذا المقياس أيضاً . وبهذا تتضح طبيعة الخلافة وضوحاً تاماً ؛ وتتميز بالنسبة إلى غيرها من نظم الحكم ؛ ويتبين وجوب إقامتها .

* * *

(ب) مذهب الجواز والأدلة عليه :

أما الذين قالوا بجواز الإمامة — على المعنى الذى حددناه آنفاً — فهم أقلية كما ذكرنا . وهم المحكمة الأولى ، والنجدات من الخوارج — والأولون هم طليعة الخوارج عندما انفصلوا عن على ؛ والأخيرون أتباع « نجدة » ، وهو عطية بن عامر الحنفى — وقال به أيضاً فريق من المعتزلة ، وعلى رأسهم أبو بكر الأصم ، وهشام بن عمرو الفوطى . ولعباد بن سليمان ، تلميذ هشام — من المعتزلة أيضاً — رأى سنذكره بعد قليل .

ونثبت الآن الأقوال التى روتها كتب الكلام والتاريخ منسوبة إلى هؤلاء ، مبينة مذهب الجواز . قال أبو الحسن الأشعرى[١] : واختلفوا فى وجوب الإمامة . فقال الناس كلهم إلا « الأصم » لابد من إمام ، وقال « الأصم » : « لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام » . وقال « البغدادى »[٢] : « وخالفهم (أى الجمهور) شرذمة من القدرية : كأبى بكر

---

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ، ج ٢ . ص ٤٦٠ ، طبعة استانبول ١٩٣٠ » .

(٢) عبد القاهر البغدادى : « أصول الدين » . ص ٢٧١ « طبعة استانبول ١٩٢٨ » .

الأصم وهشام الفوطى . فان « الأصم » زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام . وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام ، وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام[١] : أى أنه يقول بجواز الإمامة فى حالة فقط دون أخرى : هى حالة الفتنة والخلاف دون الأمن ، أما فى حالة الأمن والاتفاق فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها .

وقال الماوردى[٢] : « وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع ، وأن شذ عنهم الأصم » .

وقال « الشهرستانى »[٣] : « قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية « وذكر الاسمين السابقين (أن الإمامة غير واجبة فى الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب ، بل هى مبنية على معاملات الناس . فان تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه ، استغنوا عن الإمام ومتابعته .

وقال مكملا المذهب فى موضع آخر[٤] : « نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحمى بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام ، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك ، بشرط أن يبقى فى معاملاته على النصفة والعدل » .

وقال « ابن حزم[٥] » — بعد أن ذكر إجماع المسلمين على وجوب

---

(١) علق على هذا البغدادى فقال : « وضميره فى هذا القول إبطال إمامة على رضى الله عنه لأنها عقدت له فى حالة قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الإمام حقاً على رغم الفوطى وأتباعه » . ص ٢٧٢ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٣) نهاية الإقدام : ص ٤٨١ .

(٤) نهاية الإقدام : ٤٨٤.

(٥) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ج ٤ . ص ٨٧ – «طبعة ناجى والخانجى ١٣٢١ » .

الإمامة — : « حاشا النجدات من الخوارج . فانهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ؛ وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم » .

وقال « عضد الدين الايجى » وشارحه[١] : « ومنهم من فصل . فقال بعضهم — كهشام الفوطى وأتباعه — يجب عند الأمن دون الفتنة . وقال قوم كأبى بكر الأصم وتابعيه — بالعكس : أى يجب عند الفتنة دون الأمن » .

أما رأى « عباد بن سليمان » فقد انفرد الأشعرى بروايته[٢] قال : « واختلفوا هل يكون بعد على إمام ؟ . فقال أكثر الناس قد يكون بعد على إمام . وقال عباد بن سليمان : لا يجوز أن يكون بعد على إمام . واعتل بأنهم أجمعوا فى عصر أبى بكر وعمر وعثمان وعلى أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد على هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ . والأمة لاتجتمع على شىء تختلف فى مثله » .

وقد أشار « ابن خلدون » إلى كل هذه الآراء ، فقال — بعد أن أقام الدليل على الإجماع[٣] : « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب المنصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم « الأصم » من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . فالواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع . فاذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه » . ثم قال : « وهؤلاء محجوجون بالإجماع » . وبين — كعادته فى توضيح علة الآراء ، السبب فى الذهاب إلى هذا الرأى — قائلا[٤] : « والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع

---

(١) المواقف : ج ٨ . ص ٣٤٥ .
(٢) مقالات الإسلاميين : ج ٢ . ص ٤٥٩ — « استانبول ١٩٣٠ » .
(٣) المقدمة : ص ١٦٠ الفصل السادس والعشرون .
(٤) نفس المصدر .

بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ، ومرغبة في رفضه».
وقال ، راداً عليهم : « واعلم[١] أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ؛ وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ؛ ولاشك أن في هذه مفاسد محظورة ، وهي من توابعه . كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين والذب عنه ، وأوجب بإزائها الثواب ، وهي كلها من توابع الملك » . ثم ثنى برد آخر : « ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئاً . لأنكم موافقون على وجوب إقامة الشريعة وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة ؛ والعصبية مقتضية بطبعها للملك ؛ فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام . وهو عين ما فررتم عنه[٢] ! » .

تحقيق المذهب :

وواضح من كلام ابن خلدون أن السبب الذي حمل هؤلاء على القول بالجواز هو ما شاهدوه من انحراف نظام الخلافة القائم بالفعل عن الأهداف التي أقيم من أجلها ؛ وأنه أنتج سياسة سداها ولحمتها الظلم والإعنات ، والاعتداء على حقوق الناس ، وتحول إلى نظام استبدادي لايقوم على الرضا ؛ فراعهم ذلك ورأوا أنه لاينبغي أن يكون مفروضاً على المسلمين أن يقيموا فوقهم قوة حاكمة قاهرة ، ينتهي أمرها إلى هذا المصير . وهذه في الحقيقة حجة ضد قيام الحكومات على الإطلاق : هي دعوة إلى إلغاء الحكومة ، أي وجود سلطة تنفيذية متميزة في الدولة ، لما ينجم عنها من أضرار . وهذا مذهب قال به بعض الفلاسفة في العصور الحديثة[٣] .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) المقدمة : ص ١٦١ .

(٣) هؤلاء هم الأحرار الذين يدافعون عن الحرية الكاملة للفرد ، ويغارون على هذه الحرية أن ينتقصها السلطان المطلق للحكومة ذات السيادة الآمرة للجميع. ومنهم الفيلسوف «هربرت سبنسر

على أن المفكرين الإسلاميين لم يقصروا كلامهم على مجرد بيان الأضرار المترتبة على وجود الحكومات ؛ بل إنهم فى نفس الوقت قالوا — وذلك لكى نفهم مذهبهم صحيحاً — أنه واجب على الناس إقامة العدل فيما بينهم وتنفيذ أحكام الله ، وأن يجمعوا على النصفة ويتحقق بينهم التعاون . فكأنهم قد اشترطوا للقول بعدم وجوب الإمامة هذا الشرط . وهذا الشرط إن كان ممكناً حدوثه عقلا . فانه — كما يقول خصومهم وردوا عليهم بذلك — ليس ممكناً فعلا : من لهم باجتماع الناس لتحقيق العدل ، واتحادهم ، وتمكنهم من التغلب على الغرائز الفردية الراسخة فى أعماقهم ، غرائز الأثرة والأنانية ، وحب الاستحواذ والسيطرة ؟ . فهم إذن إنما يفترضون إمكان حدوث حالة خيالية .

ولكنهم — إذا صرفنا النظر عن الناحية العملية — يدلون بهذا الافتراض على أنهم قوم مثاليون ، متمسكون بأهداب المثل العليا : هم أكثر مثالية من أصحاب المذاهب الأخرى الذين قالوا بوجوب نصب الإمامة .فهم فى الواقع يصرون على وجود الحكومة المثالية ،أى الكاملة العادلة ؛ وإلا فلاداعى لإيجاب وجودها : إما أن يحققوا كل ما يهدفون إليه ، أو يرفضوه كله. ومن هذا يتضح أنهم لم يكونوا متهاونين فى شأن الإمامة مطلقاً — إذا كان يفهم منها تنفيذ أحكام الشريعة — ولنذكر أن هذا هو التعريف الذى عرفها به ابن خلدون بل هم قد أعلنوا وجوبها ؛ فنقلوا الوجوب من الإمامة . كهيئة متميزة منفصلة ، إلى تنفيذ القانون نفسه . فالواجب على المسلمين إمضاء أحكام الله :أى تنفيذ

"H. Spenser" كما بين فى كتابه « الفرد ضد الدولة Man Versus the State" وكذلك « وليم جودوين» (W. Godwin) ، مؤلف كتاب «العدالة السياسية » : (The Political Justice) ولكن وجود بعض مساوىء للدولة لايقتضى أن يستغنى عنها . ومع أن هذين الكاتبين قد بينا خطر الحكومة على الحريات . فإن أحداً لم يتابعهم فى أنها لا ينبغى أن توجد ، على النحو الذى هى عليه أو على نحو ما .

القانون . ونفهم من ذلك أنهم نظروا إلى الإمامة . التى لم يريدوا أن يقروا بوجوبها ، على أنها تطابق الرئاسة ، أى على أنها هذه القوة القاهرة المسيطرة . فهم لا يريدون سلطة تنفيذية — كما ينبغى أن نقول اليوم — وإنما يريدون سلطة تشريعية وقضائية بالتفاهم والتراضى ؛ ويكون التنفيذ مشتركاً جمعياً يشترك فيه الجميع . وهذه فى الحقيقة هى الديمقراطية المباشرة ، أو الجمهورية فى أكمل صورها ، كما يحلم بها فلاسفة السياسة فى العصر الحديث . ولكن أنى لهم أن تتحقق ؟ وما السبيل إلى تحققها ؟ .

أطلنا فى ذلك ، لنبين بالضبط ماذا كان يريد القائلون بمذهب الجواز ؛ ومنه يتضح أن الشقة بينهم وبين القائلين بالوجوب ليست بعيدة — خلافاً لما خيل لبعض الذين لم يفهموا هذا المذهب حق الفهم .

فالجميع متفقون على أن القانون واجب أن تنفذ أحكامه . وكل ماهنالك أن الذين قالوا بالوجوب لايتصورون إمكانية هذا التنفيذ إلا بواسطة حكومة : إلا بوجود أداة لها سلطة عامة تقتضى الطاعة من الجميع ، والآخرين يتصورون إمكانيته بدونها ، ثم ينظرون إلى الواقع والتاريخ فيرون أن للحكومات مساوىء ، فأداهم اجتهادهم حينئذ إلى أن يقولوا إنه لاينبغى أن تعتبر فرضاً أو واجباً مطلقاً يجب على الأمة تنفيذه ، بل إن الإمامة مبنية على معاملات الناس .

ومن الواجب أن يوضح ذلك ؛ إذ أن هذا الخلاف إنما هو من الناحية الفقهية المحضة ، وناحية المسئولية الخلقية ، ولا يشير إلى الناحية العملية . فان تكملة مذهبهم ، كما ذكرنا ، أن الناس إذا احتاجوا إلى الإمامة فلهم أن يقيموها . وخير مثل يقرب المسألة إلى الذهن هو تشبيهها بالبيع : فقد قال الله تعالى : « وأحل الله البيع » ، أى جعله مباحاً أى جائزاً ، وليس فرضاً أو واجباً . ولكنه مع ذلك الأساس لحياة الناس الاقتصادية ؛ وعليه تتوقف المصالح والمعاملات . فليس كل ما هو جائز فى القانون لا أهمية له ،

أو يمكن أن يستغنى عنه . والذى حدث بالفعل هو أن أكثر الذين قالوا بالجواز قد عينوا لهم أئمة : فالخوارج كلهم قد انتخبوا بعد قليل « عبد الله ابن وهب الراسبى » — إماماً لهم ؛ والنجدات سموا بذلك لأنهم بايعوا « نجدة ابن عطية الحنفى » إماماً ؛ وبايعوا من قبله قائداً يسمى «أبا طالوت » وبايعوا من بعده « أبا فديك » على ما هو معروف فى تاريخهم ، والمعتزلة كانوا يعترفون ببعض الخلفاء العباسيين ، إلى حد قريب أو بعيد . واضطرارهم إلى الاعتراف عملياً بهذه السلطات يشهد بصدق ملاحظة خصومهم — كابن خلدون — وهو ما أشرنا إليه من قبل ، إذ قال إنه لا مفر من حدوث سيادة أو تكون عصبية أو شوكة أو ملك ، وأن الفرار من القول بوجوب الإمامة لايغنيهم شيئاً .

أدلة الجواز والرد عليها :

على أننا يجب أن لانترك هذا المذهب قبل أن نأتى على سائر الأدلة العقلية التى استند إليها ، فوق ماتقدم من المبادىء العامة . وهى تتلخص فى تعديد الأضرار التى تنشأ من وجود الإمامة . ويمكن أن يقال إنها أضرار الحكومات الإطلاق .

فقد قال المدافعون عنه من/المتكلمين :

أولا — إن وجوب الإمامة يخالف مبدأ المساواة : فان الناس كأسنان المشط ، أو كإبل مائة لاتجد فيها راحلة ؛ وكل واحد من المجتهدين مثل صاحبه ؛ فمن أين يلزم وجوب طاعته لمن هو مثله[1] ؟ .

وثانياً — ان هناك تعارضا بين الطاعة وحق الاجتهاد ، أى الاستقلال

---

(١) نفس المصدر .

بالرأى . فكيف نجعل إماماً واجب الطاعة من تجوز مخالفته ، إذا أدى اجتهاد الفرد إلى ذلك[١] ؟ .

وثالثاً — إنه ينفى حق الحرية : فان تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه ، فيما يهتدى إليه وفيما لايهتدى . إضرار به لا محالة[٢] .

ورابعاً — إنه يؤدى إلى وقوع الشقاق : فقد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار ، فيفضى إلى الاختلاف والفتنة . وهو إضرار بالناس[٣] .

وخامساً — بما أنه لاتجب عصمة المتولى فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق فان لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج فى عزله إلى محاربته[٤] .

وسادساً — أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه . ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه ، فى كل مايعن لهم من الأمور الدنيوية عادة ، فلا فائدة فى نصبه للعامة[٥] .

سابعاً — أن للامامة شروطاً قلما توجد فى كل عصر ، فان أقاموا فاقدها

---

(١) قرر الفخر الرازى هذه القاعدة فقال :

« لانزاع فى أن هذه المحذورات قد تحصل . لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده ، فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان : فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فهذا ما فى هذا المقام أ هـ » .

« الأربعين فى أصول الدين : ص ٤٢٨ — طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٣ هـ » .

(٢) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٤٨٢ .

(٣) المصدر نفسه . ص ٤٨٣ .

(٤) المواقف : جـ ٨ . ص ٣٤٧ .

(٥) نفس المصدر .

لم يأتوا بالواجب . وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب . فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين ، فيكون ممتنعاً[١] .

وكل هذه تبدو أدلة وجيهة ، وهى صادقة من ناحية واحدة فقط . وعند أهل السنة الرد ، بل الردود ، على كل منها وعليها جميعاً . ولا داعى لأن نفصل هذه الردود ، فالقارىء يمكن أن يجد الرد عليها بنفسه ؛ إذ من الممكن أن نوفق بين حقوق الفرد وحق الدولة ؛ وممكن أن لانجد تعارضاً بين الطاعة والحرية . ويحدث هذا فى بعض الحكومات المنظمة الديمقراطية الراقية .

غير أن الداعين لمذهب الوجوب لهم رد شامل يعم هذه المسائل جميعاً . وهو أنهم يقولون أن عندنا قاعدة شرعية ، وهى أننا ندفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل ، وأن المسألة مسألة نسبية ، مسألة موازنة[٢] . وقد قال علماء الفقه إنه ينبغى أن نتحمل أخف الضررين ، وقالوا أيضاً : « إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب » . فهب أننا سلمنا بهذهالأضرار التى تذكرونها عن الإمامة أو الحكومة ، فهل هى تقاس بالأضرار البالغة العظيمة التى تترتب على تركها أو عدم وجودها ؟ إن الأضرار التى تترتب على عدم وجودها هى : الفوضى ، والتنازع ، والتقاتل ، وسفك الدماء،وضياع الحقوق ، وتعطيل أحكام الشريعة — وإنكم لاترضون أبداً بتعطيلها — وعدم الدفاع عن الإسلام ، وإبطال الجهاد ، وفقد أوطان الإسلام استقلالها، ووقوعها فريسة فى يد الأعداء أعداء الله وأعداء الدين . وجملة القول هى هلاك الإسلام والمسلمين جميعاً ! فهل ما ذكرتم من أمور تافهة يوازى هذه

---

(١) المواقف : جـ ٨ . ص ٣٤٧ .

(٢) نفس المصدر .

الأضرار كلها[1] ؟ ! .

الرد على دعاوى بعض المعاصرين :

(١) حان الوقت لكى نقول كلمتنا النهائية ، ونرد الرد الأخير على الدعاوى — أو بالأحرى المزاعم — التى زعمها الشيخ على عبد الرازق فى كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ؛ وقد سبق أن أشرنا إليها غير مرة ورددنا على بعض منها ، ولكننا نريد الآن أن نعقب بالرد الشامل الحاسم ، الذى يميز الخطأ من الصواب ، ويفصل بين الحق والباطل ، وما كنا لنحتاج أن نرد على هذه الدعاوى بعد أن وصلنا إلى المرحلة الحالية من الدراسة ، فكل ماسبق تفنيد لها ، ومثبت لبطلانها .

(١)

والواقع أننا نرى كل دعاواه هذه ترتكز على أساسين ، لا ثالث لهما ، ويستخلص منهما نتيجة كلية . فاذا أمكن إثبات أن هذين الأساسين منهاران فكل ما يبنى عليهما من مزاعم منهار أيضاً .

فالأساس الأول عنده : أن الإسلام ليس إلا عقيدة « فردية » روحية وأنه لاصلة له إذن بالدنيا ، ولا بالسياسة ولا بالاجتماع !! والثانى : أن رسالة النبى صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته ، وكذلك زعامته ، فليس لأحد أن يخلفه لا فى رسالته ولا فى زعامته !! (ص ٩٠) . والنتيجة التى يصل إليها — وهى الغرض الجوهرى من تأليفه كتابه — : أن الخلافة أو الإمامة الكبرى كما يقول ، لا أساس لها من الدين ، بل هى ضد الدين ومخالفة لمبادئه. فهذا إنكار للامامة بالمرة ! .

والحقيقة التى ينبغى أن تقرر أولا : أن هذا الرأى ،رأى انفرد به وحده ، دون أمة الإسلام جميعاً . فلم يقل به أحد من أهل الإسلام ، على اختلاف

فرقهم ومذاهبهم . وينبغى أن لا يخلط بمذهب الذين قالوا بجواز الإمامة ، كما بدا منه أنه يميل إلى أن يفعل . فقد أوضحنا هذا المذهب وعينا حقيقته، وانتهينا إلى أنهم كانوا أكثر مثالية من غيرهم ، وأنهم أرادوا إمامه بالإجماع دون أى خلاف ، تنفذ القانون وتمضى أحكام الله ، وأنهم إنما تعرضوا للمسألة من الناحية الفقهية ، أما من الناحية العملية فرأوا لزومها وأقاموا هم الإمامة بالفعل. فليس صحيحاً ما عرض به هو إذن ، إذ قال : وربما كان محمولا على هذا المذهب ما يراه بعض الفرق الإسلامية من إنكار الخلافة فى الإسلام مرة واحدة » . ص ٥٥

فليست هناك أى فرق إسلامية قالت بهذا على الإطلاق . وهذا هو الخطأ الأول ، فهو لم يفهم الفرق بين الجواز والمنع . وقد أوضحنا هذا فيما سبق بما لا مزيد عليه .

(٢)

ومن ناحية موضوع الدعاوى : فكما قلنا لم نعد فى حاجة إلى الرد عليها بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة ، وأثبتنا فى الفصل الأول طبيعة الإسلام السياسية، وفصلنا البراهين العقلية والتاريخية ، وعرضنا آراء المستشرقين الذين يتبعون فى أبحاثهم أساليب البحث الحديثة . وقد رأينا أنهم قرروا أن الإسلام ذو صفة سياسية ، وأنه يجمع بين الدين والدولة ، وأنه يشمل نظريات قانونية وسياسية . (راجع الفصل الأول) . وكذلك بعد أن وصفنا الدولة الإسلامية فى واقعها التاريخى ، وبينا تكون الفرق والأحزاب حولها (راجع الفصل الثانى) . وشرحنا جهود المفكرين فى البحث فى موضوع الإمامة . وأوردنا التعاريف المختلفة التى أتوا بها لها (انظر الفصل الثالث) ، وفى هذه التعاريف بدا جلياً أن كل هؤلاء المفكرين لم يتصوروا إلا التلازم بين الدين

والدولة ، وأن الإسلام مجموعة من المبادىء لتنظيم حياة الفرد والمجتمع . وأن الإمامة قصد بها سياسة الدنيا بالدين . اتفق على هذا جميع الأئمة من أمثال : البغدادى ، والماوردى ، والغزالى ، والرازى ، وابن خلدون ، ماشذ واحد منهم . وعرفنا البراهين العقلية والدينية القوية التى أثبتوا بها وجوب الإمامة ، كما قررناها فى هذا الفصل ، فبعد هذا كله مانظن أننا عدنا فى حاجة إلى الرد على مزاعمه . غير أنه ربما بقيت بعض النقاط التى تحتاج إلى الإيضاح لنستكمل بها التدليل ، وذلك بعد أن نقتبس بعض عباراته وننقلها بنصها :

فهذا هو يقول : « الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى » ص ٧٦ — يقصد بالدين ما يقابل الدنيا ، كما يشرح ذلك فى كلامه .

ويقول : « هيهات ، هيهات . لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ، ولا شىء من نزعات السياسة . . » ص ٨٠ .

ويقول : « إن كل ما جاء به الإسلام . . فانما هو شرع دينى خالص لله تعالى . وسيان أن يكون منه للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوى إليه ولا ينظر إليه الرسول » ! ص ٨٥ .

ويزيد معناه توضيحاً ، فيقول — مشيراً إلى الحكم وتدبير أمور الدنيا والسياسة — :

« ذلك من أغراض الدنيا ، والدنيا من أولها لآخرها ، وجميع ما فيها من أغراض وغايات ، أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول ، وحبانا من عواطف وشهوات . . هى أهون عندالله تعالى من أن يبعث لها رسولا وأهون عند رسل الله من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها . « اه » (ص ٧٨ — ٧٩) . نعم هذا هو ما يقوله بالحرف الواحد ، والذى يدور عليه كل كلامه .

ونحن نريد أن نسأل : إذا كان الإسلام لا يعنى كما يقول بشئون الدنيا ، فلم كانت إذن هذه التشريعات التى جاء بها للمعاملات؟ والقواعد التى وضعها لحفظ الأموال؟ والتنظيمات التى أوجبها لحفظ الأسرة ؟ ولصون الحياة نفسها؟ وأليس هذا كله فى الدنيا ؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ما عدا ذلك ؟ وهل الإسلام أقر «الرهبنة » ودعا إلى قطع الصلة بالحياة الدنيا ؟ وهل قال أحد من علماء الإسلام إن الدنيا مذمومة لذاتها ، أم هم قد قالوا إنها وسيلة إلى الآخرة . ومكان للعمل الصالح ،ويمكن أن تكون — حين يريدها الإنسان — وسيلة طيبة ، وتصبح خيراً عظيما ؟ .

فهذا هو الإمام الغزالى يقول — كما سبق لنا شرحه — : « إن نظام الدين لا يحصل عليه إلا بنظام الدنيا » . وقال الإمام الرازى فى تفسيره (سورة الحديد : آية ٢٠ (ما يأتى : « إعلم أن الحياة الدنيا حكمة وصواب » . وبرهن على ذلك بكثير من الأدلة : منها استخلاف الله فيها للنوع الإنسانى : « إنى جاعل فى الأرض خليفة » ؛ وأن الحياة خلقه : « الذى خلق الموت والحياة » ، ولأنه لايفعل العبث — على ما قال : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً » ، وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » ، ولأن الحياة نعمة ،بل هى أصل لجميع النعم ؛ وعظم الله المنة بخلق الحياة — إلى آخر ما قال الإمام . وختم كلامه قائلا : « بل المراد أن من صرف هذه الحياة لا إلى طاعة الله ، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى ، فذاك هو المذموم » اهـ .

وقال ابن خلدون مثل هذا الكلام . وقال به كل علماء الإسلام .

فهذا هو الأساس الأول الذى بنى عليه دعاواه ، وهو محاوله فصل الدين عن الدنيا ، وبالتالى عن السياسة ، قد انهار . وإذن فينهار كل ما بنى عليه أيضاً

(٣)

ثم هذا هو يقول :

« التمس بين دفتى المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامى ، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم ، تلك منابع الدين الصافية فى متناول يديك وعلى كثب منك فالتمس فيها دليلا أو شبه دليل فانك لن تجد عليها برهانا إلا ظنا ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ص ٧٦ .

ونحن نقول له : إن القرآن قد اشتمل على جملة من أسمى المبادىء السياسية ولكن ليس المجال هنا لتفصيلها ، فذلك يحتاج إلى بحث خاص . ويكفى الآن أن نقرر أن آياته اشتملت على هذه الأصول الأساسية : العدل فى الحكم والشورى ، والوحدة ، والأخوة ، والتضامن ، والتعاون فى كل أعمال الخير وولاية الأمر ، والطاعة ، والقضاء ، والدفاع ، والجهاد . . . الخ ، وهو فى مجموعه قانون تناول تنظيم شئون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها ، واحتوى أيضاً على قوانين للحرب والسلام ، وهذه من أخص أمور السياسة . وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص ، وقد قال بشأنها : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . . . الخ » ، فعينها بالخطاب أمة متميزة دون سائر الناس ووصفها بأوصافها ، وقال أيضاً : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » . والأمة بهذا التعيين ما هى إلا مجتمع سياسى .

ووردت التشريعات الاجتماعية أيضاً فى الأحاديث ، ثم فى السنة العملية بوجه أخص . أم هو لا يعتبر السنة العملية ؟ . ومن السنة العملية تكون « المجتمع الإسلامى » الذى كانت له كل الخصائص التى توجد بها الدولة

السياسية بكل معانيها ، ويؤدى كل وظائف الدولة ، كما يعرف ذلك كل دارس للتاريخ . فهذه حقائق عملية كيف يستطاع إنكارها ؟ ! .

ثم لماذا يعترض على « الإجماع » ؟ وأليس اتفاق الصحابة الأول الذين هم كانوا أول من لبى الدعوة ، وكانوا معاصرى الرسول ، وثيقى الصلة به ، له قيمته وأهميته التشريعية ؟ وإذا كان أبو بكر وعمر وعلى – رضى الله عنهم – وأمثالهم لم يفهموا الإسلام كما ينبغى ! فمن الذى فهمه إذن ، أو يمكن أن يفهمه ؟ وأليس ما أقروه من أعمال هو ماضى الأمة وتاريخها وتقاليدها ، فلماذا لانجله ؟ ولماذا لاتكون هذه الأعمال مثلا أو سابقات دستورية أو قضائية نسير على منهجها ؟ . وهو ما تفعله كل الأمم الراقية .

وحتى إذا لم يكن إجماعاً بل كان « كثرة » فله أيضاً قيمته البالغة وأهميته ؛ وهذا هو « مبدأ الأغلبية » – كما يعبرون عنه اليوم – وهو أساس كل التشريع عند الأمم الديمقراطية اليوم .

(٤)

وبعد هذا ماذا يريد بقوله : « انتهت الرسالة بموت الرسول صلى الله عليه وسلم » ؟؟ (ص ٩٠) .

إن كان يريد « انتهى تبليغ الرسالة » فهذا مالا يخالفه فيه أحد ، ولا داعى لأن ينبه عليه . أما إن كان يريد « انتهى موضوع التبليغ » : انتهى ما دعا إليه النبى صلى الله عليه وسلم – فيكون معناه أن القانون قد انتهى ؛ وأن الشريعة كان لاينبغى أن يعمل بها ، وأن الأمة صارت فى غير حاجة إلى تنظيم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ! وهذا ما لا يقول به أحد . بل إن القول به يخرج الإنسان من دائرة الإيمان نفسه ؛ إذ مؤداه أن الإسلام كان فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، فقط ! ! .

فأن كان لا يريد هذا — لأنه يقر بأنه مسلم — فهذا القانون الذى جاء به النبي — صلوات الله عليه — أليس فى حاجة إلى من ينفذه ويصونه ، ويكفل أن تحترمه الجماهير وتطيعه ؟ وهذا التنظيم ألا يحتاج إلى من يشرف عليه ، ويحتفظ به ؟ وهذه المبادىء الإصلاحية أليست تتطلب من يسعى إلى تحقيقها ، ويضمن تثبيتها ، وبقاءها ونشرها ؟ وهذا الإسلام نفسه أليس من الواجب أن يوجد من يحميه ، ويدافع عن أوطانه ويرد عنها الأعداء ؟ وهل كان يرضيه أن ينقلب المسلمون عقب وفاة نبيهم أفراداً متقطعين ، يعيش كل منهم فى أى أرض ، ويخضع لأى سلطان ؟ وهل كان يمكن أن يبقى الإسلام بعد ذلك ؟ .

(٥)

إن كل هذه المخاطر هى التى أراد المسلمون أن يتقوها . وهى التى دفعتهم إلى أن يجتمعوا وينتخبوا « أبا بكر » رضى الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم للمحافظة على دينه ، وخلافته فى رعاية الأمة بعده ، لتبقى حياة الإسلام ويستمر قوياً عزيزاً آمناً ، ويتمكن من أداء رسالته التى جاء يدعو العالم إليها .

فهذا هو الأساس الثانى الذى بنى عليه دعاواه قد انهار ، فينهار كل ما بناه عليه أيضاً .

* * *

(حـ) مذهب الشيعة :

قال الشيعة أيضاً بوجوب الإمامة . فهم فى هذا متفقون مع أهل السنة وأكثر الخوارج والمعتزلة ؛ كما ذكرنا . غير أن لهم فهما خاصا فى معنى الوجوب : فهم لايرون أنها واجبة على الأمة ، ولكن يقولون إنها واجبة على الله .

والقول بأن شيئاً ما يجب على الله يبدو غريباً : ولكنه لا يظهر بمثل هذه الغرابة إذا عرفنا مصدر هذه النظرية . والواقع أنها ليست إلا تفريعاً على نظرية المعتزلة المشهورة التى تناقش فى كتب علم الكلام ، والتى يحتدم الخلاف بينهم وبين أهل السنة بسببها ، وتلك هى ذهابهم إلى أن فعل

ونعرض عما ورد بعد ذلك فى كتابه : من مطاعن على أبى بكر رضى الله عنه ، والصحابة ؛ وأنهم أقاموا حكومة غير إسلامية ، أغراضها دنيوية ، للترويج لمصالح العرب ؛ ولم تكن حربهم لله ، بل للخوض فى الملك ! وأن أبا بكر كان أول ملك فى الإسلام ، وأن دولته قامت على السيف والقوة الخ : (ص ٩٢ وما بعدها إلى آخر الكتاب) . فهذا — على الأقل من الناحية العلمية — تشويه للتاريخ وجهل فاضح بحقائقه ، كما يعرف من يدرس أى شىء عن سيرة الخلفاء الراشدين وحكومتهم : تلك الحكومة المثالية التى قل أن يكون لها نظير فى التاريخ الإنسانى كله ! .

وإذا كان أئمة الصحابة لم يحتفظوا بروح الإسلام ، ولم يراعوا أغراضه ، فمن يبقى إذن مسلماً ؟ .

هذا ، وقد رددنا على هذا الكتاب رداً تفصيليا مفحماً فى كتاب جديد هو : « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » ، فارجع إليه .

الصلاح واجب على الله ، وأن العدل ومراعاة الحكمة واجب عليه أيضاً . وهى فكرة فلسفية ترجع إلى تمسكهم بالقانون العقلى ، وأن العقل هو الذى يدرك الحسن والقبح ، والصلاح والفساد ، وأن هذا الحكم العقلى مطرد أبداً ، وأنه لايتخلى عن موضوعه حتى ولو كان الموضوع أفعال الله سبحانه وتعالى ، فيجب أن تكون متلازمة مع الحكم العقلى[1] .

ومن النتائج التى انبنت على مذهب المعتزلة أن « فعل اللطف » واجب على الله . وفسروا « اللطف » بأنه — على حد ما عرفه به صاحب المواقف[2] — « الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، كبعثة الأنبياء » ، قال : « فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . » اهـ . ونقل الرازى[3] عن الشريف المرتضى أنه قال : « إعلم أن مرادنا من اللطف الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر ، وبشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء » .

الأدلة على المذهب :

ولما كان كثير من الشيعة قد اعتنق فى الوقت نفسه مذهب المعتزلة وكثير من المعتزلة صاروا شيعيين — وكان هذا التطور قد حدث منذ حوالى منتصف القرن الثالث ، بسبب اضطهاد الخلافة العباسية لهم ، أو بسبب ثورتهم على الخلافة — فقد حدث تزاوج بين المذهبين ، واقتبس الشيعة حجج المعتزلة

---

(١) يجدر أن ننبه هنا إلى أن هذا القانون العقلى الذى تشبث المعتزلة بالتمسك به هذا التشبث ، حتى أوجبوه على الله ، والذى أرادوا أن يجعلوه حكماً فى الأمور حتى قبل الشرع ، هو قريب من « القانون الطبيعى » Natural law الذى توصل إليه الاوربيون فى العصر الحديث ، ويفخر فلاسفتهم باستكشافه ؛ وهم لايزالون يقررونه ويدعون إليه .

(٢) عضد الدين الإيجى : المواقف ، جـ ٨ . ص ١٩٦ .

(٣) الأربعين فى أصول الدين : ص ٤٢٩ .

وأخذوا يدافعون بمنطقهم ، ومن ثم فإنهم كونوا القياس الذى يستدلون به على مذهبهم على النحو التالى :

قالوا : بما أن فعل اللطف واجب على الله ، وبما أن الإمامة — ويقدمون أدلة عديدة لإثبات ذلك — لطف ، بل هى أعظم أنواعه . وينبغى أن لايغيب عنا أنهم يشترطون فى الإمام العصمة ، فالإمامة التى يقولون بأنها تكون لطفاً هى إمامة المعصوم دون غيرها — بما أن هذه الإمامة كذلك ، فاقامتها إذن واجب على الله تعالى . ويستدلون على أن الإمامة لطف ، وعلى وجوبها ، بهذه الأدلة :

أولا — لأننا نحتاج إلى الإمام ليكون لطفاً فى أداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية ، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان وهذا هو مذهب الإمامية الاثنى عشرية .

وثانياً — أو لأنه لاسبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام ، فوجب على الله أن لا يخلى العالم من المعصوم . وهذا هو مذهب «الإسماعيلية» والباطنية .

ثالثاً — أو كما قال بعض قدماء الشيعة ، إنهم يحتاجون إلى الإمام ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ويعلمهم السموم المهلكة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ، ويصونهم من المخاوف والآفات [١] .

وشرح الإمامية مذهبهم — وهو المذهب الأوسط — فقالوا : إن الشريعة التى جاء بها النبى صلى الله عليه وسلم لابد من وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده ، ليحصل عليهم التكليف ، فلابد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها إلينا . ولابد أن يكون هذا الحافظ والناقل غير جائز عليه

---

(١) الرازى : «الأربعين فى أصول الدين» ، ص ٤٢٧ .

الخطأ ، وإلا كان وصول الشريعة غير متحقق . وقالوا إن هذا النقل لا يتم بالتواتر : لأنه يثبت ما وصل ولكنه لا ينفى ولا يثبت ما لم يصل ، فيبقى جانب من الشريعة غير منقول . ولا بالإجماع : لأن عصمة الإجماع غير ثابتة بالعقل ، ولا يمكن إثباتها بالنقل إلا إذا اشترطنا إجماعاً آخر على الدليل ، فيلزم عليه أن نستدل على مالم يثبت بفرض إثباته ، وهو الدور . فاذن لا يمكن أن تبقى الشريعة محفوظة أو تصل كاملة ومتيقنة وصحيحة ، إلا بحفظ ونقل أشخاص معينين موصوفين بوجوب العصمة .

رابعاً : استدل الجميع بأن إثبات الإمامة باختيار الناس ، أى دون أن تكون بتعيين من الله ، يفضى إلى الفتنة : إذ يحدث الاختلاف بين الناس لأسباب كثيرة ، ولا يمكن ترجيح رأى على رأى ، ولا تفضيل فريق على الآخر ، فيؤدى ذلك إلى التنازع والهرج والمرج ، وتنشأ من ذلك الحروب . فرفع أسباب هذا النزاع كلها ، من أساسها ، بتعيين الإمام من الله ، أى بنص الشرع ، لطف من الله بعباده ورحمة لهم .

خامساً — إن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة ، وأن يكون أفضل الخلق كلهم ، وأن يكون أعلم الأمة ، وأن يكون مسلماً فيما بينه وبين الله ؛ ولا اطلاع لأحد من الخلق على هذه الصفات . والله تعالى هو العالم بها . وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يصح نصب الإمام إلا بالنص .

سادساً — لأنه لو جاز الخطأ على الإمام أى جاز أن لا يكون معصوماً — ويحدث هذا إذا لم يكن تعيينه من الله — فاننا حينئذ إذا اقتدينا به ، وقد أمرنا الله بالاقتداء به ، لثبت أن الله أمر باتباع الذنب أو المعصية ؛ وهو غير جائز على الله . وإن لم نقتد به خرج الإمام عن كونه إماماً ؛ فلا إمام فى الحقيقة حينئذ ، لأن الإمام معناه الشخص الذى يؤم ويقتدى به .

سابعاً — وأيضاً — لو جاز عليه أن يخطىء ويعصى ويظلم ويستبيح الدماء والأعراض ، فان لم يجب منعه من ذلك كان فى هذا مخالفة لأمر الله تعالى بالنهى عن المنكر ، ولترتب على هذا أن الإمام الذى نصب لمنع الرذائل قد عمل على تكثيرها وانتشارها ، فأدى ذلك إلى التناقض . ولو قلنا واجب منعه فهذا مستحيل أو متعذر عادة ؛ فقلما يجمع الناس كلهم على شىء . وهم ممنوعون بالرهبة والخوف من بطش الإمام آحاداً وجماعة . وأيضاً لو أجزنا لهم تأديبه ، وقد أقمناه لغرض أن يؤدبهم هو ، للزم الدور ؛ وهو باطل .

ثامناً — إن هؤلاء الذين يختارون الإمام بالبيعة لا يملكون التصرف بأنفسهم فى أمور المسلمين ولاتصرف لهم فى غيرهم ، فكيف يعقل أن تكون لهم قدرة على إقدار الغير على التصرف فى جميع أهل الشرق والغرب .

تاسعاً — إن الإمام نائب الله تعالى ونائب رسوله ، ونيابة الغير لاتحصل إلا باذن ذلك الغير ؛ فوجب أن لا يثبت الإمام إلا بنص الله ونص رسوله . فثبت أن الإمامة لاتثبت إلا بالنص[1] .

عاشراً — وهو عندهم من أقوى الأدلة ، ويجمع كثيراً من الأدلة السالفة بطريق ضمنى : أن الإمام هو « حجة الله » على خلقه ، أو حجة الله فى الأرض . ويقصدون بذلك أنه هو البرهان أو الدليل القائم على أن الله أراد أن يبلغ شرعه لعباده ، وأنه يخاطبهم ويكلفهم باتباع أوامره واجتناب نواهيه ؛ فلولا هذا الدليل لكان للناس عذر فى العصيان . ولكن وجوده يزيح عذر المكلف . وقد أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى : « لئلا يكون

---

(١) ورد أكثر هذه الادلة فى كلام الإمام فخر الدين الرازى فى أثناء مناقشته لمذهب الشيعة والرد على آرائهم ، وقد لخصناها عنه . انظر « المسألة التاسعة والثلاثون : ص٤٢٦ — ٤٣٩ من كتابه : « الأربعين فى أصول الدين » .

للناس على الله حجة بعد الرسل » : فكما أن إرسال الرسل هو حجة الله على عباده ، فكذلك الأئمة حجة له[١]

والواقع أن الشيعة يقيسون « الإمامة » على « النبوة » . وهذا القياس عندهم هو قاعدة حجتهم ، وهو المنبع الذى يستمدون منه استدلالاتهم .

قال الشهرستانى[٢] : « قالت الشيعة الإمامة واجبة فى الدين عقلا وشرعاً، كما أن النبوة واجبة فى الفطرة عقلا وسمعاً . وإن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع كاحتياج الناس إلى نبى مرسل ؛ واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشر » .

ركن الإيمان :

هذه هى نظرية الشيعة والأدلة التى أثبتوها بها ، كما ظهرت فى صورتها الأخيرة بعد أن تم تطورها ، وصار لها أساس فلسفى . ولما كان الإمام فى نظرهم هكذا تتوقف عليه معرفة الشريعة ؛ بل ، فيما قال بعضهم ، معرفة الله نفسه ، وتتوقف عليه طاعة الناس لله وتجنبهم للمعاصى ، وكانت حكمة وجود الأئمة مشابهة لحكمة وجود الرسل ، فاذن قد قال الشيعة : إن الاعتقاد بوجود الإمام أمر أساسى لا يتم الإيمان إلا به ؛ بل هو أصل الإيمان لأنه السبيل إلى معرفة باقى المعتقدات . فالإيمان عندهم هو : الإيمان بالله وبرسوله وبكتابه ، وبولاة الأمر الذين هم الأئمة الذين يعترفون بهم . ومن لم يؤمن بالأئمة لايصح إيمانه . فليست الإمامة عندهم إذن من الفروع التى هى محل الاجتهاد ، وللأمة فيها رأى ، كما يقول أهل السنة وسائر الأمة ، بل هى أمر قد فرغ منه

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤٨٥ .

(٢) نفس المصدر : ٤٨٤ .

وجاء به الشرع على سبيل التحديد . وهذا معنى قول ابن خلدون حين يتكلم عنهم[١] .

« ومذهبهم جميعاً — متفقين عليه — أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام . ولا يجوز لنبى إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة . بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر » .

ومعلوم أن الأئمة الذين يعترفون بهم ، والذين ساقوا الأدلة السابقة كلها لإثبات إمامتهم ، هم : «على» رضى الله عنه وبنوه من بعده . وقد اختلفوا فى مساق الإمامة بعد الإمام الأول ، وهو « على » ؛ ومن هذا الاختلاف تكونت فرقهم المختلفة . وكان لابد لهم لإثبات هذا القول أن يعتمدوا على أدلة نقلية : على آيات وأحاديث يستدلون بها على أن علياً والأئمة من بعده قد جاء الشرع بتعيينهم ؛ وقد فسروا آيات ، ورووا أحاديث كثيرة ، بما يؤدى إلى المعنى الذى يقصدون إليه . غير أنهم اختلفوا منذ البداية اختلافاً جوهرياً : فقال قوم إن التعيين على « على » وبنيه كان بالنص ؛ وهؤلاء هم « الإمامية » ؛ وقال قوم إن التعيين كان بالوصف ، وهم « الزيدية » .

رد أهل السنة :

وأهل السنة لا يعترفون طبعاً بكثير من هذه الأحاديث ، ولا بالتفسير الذى يأتون به لها وللآيات ؛ فيقول « ابن حزم[٢] » : « وعمدة هذه الطوائف كلها فى الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة » .

---

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . فصل ٢٧ .

(٢) الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٤ .

ويقول « ابن خلدون[1] » : إنهم يؤيدون مذهبهم « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » .

ويرد الشهرستانى[2] على دعواهم « النص » بدليلين :

الأول — من المحال ، من حيث العادة ، أن يسمع الجم الغفير كلاماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لاينقلونه ، فى مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته ، والدواعى بالضرورة تتوفر على النقل ، خصوصاً وهم فى نأنأة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب، وخلوص العقائد من الضغائن والأحقاد . . . وإذا كانت الدواعى على النقل موجودة ، والصوارف عنه مفقودة ، ولم ينقل ، دل على أنه لم يكن فى الباب نص أصلا .

الثانى — لو أن شخصاً كان قد عين ، لكان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها . ولم ينقل أن أحداً تصدى للامامة وادعاها ، نصاً عليه وتسليما إليه .

وكذلك يردون على الأدلة العقلية التى ساقوها ، ويبطلونها واحداً بعد الآخر ، ولكن لاداعى لذكرها لئلا يطول بنا المقام . وهى على كل حال مبنية على النص — أو هى مبررات له — وما دام هذا النص لم يثبت بالدليل ، فهذه الأدلة تكون إذن غير ذات موضوع . ولذا يكفى أن نذكر من ردود أهل السنة عليها رد ابن حزم — مثلا — كقوله : « إن عمدة ما احتجت به الإمامية أن قالوا : لابد من أن يكون إمام معصوم عنده جميع علم الشريعة . فالجواب : أن ذلك هو النبى صلى الله عليه وسلم نفسه فى حياته وبعد مماته

(١) المقدمة : ص ١٦٤ . « الفصل السابع والعشرون » .

(٢) « نهاية الإقدام » : ص ٤٨١ .

إلى يوم القيامة . فبلاغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم بعد موته إلى يوم القيامة[١] » .

كذلك رد الرازى[٢] على شبهتهم أن الإمام نائب الله ولا تصح النيابة إلا باذنه بقوله : « لم لايجوز أن يكون اختيار الأمة شخصاً معيناً يكشف عن كونه نائب الله تعالى » . وقوله هذا يتضمن مغزى خطيراً ، وهو أن اختيار الأمة أو إرادتها تكون شاهداً على إرادة الله . ثم رد على دعواهم — جملة — فقال : « الإمام الذى تقولون بوجوبه غير ظاهر قاهر سائس فلا أثر له ولا خبر » . وذلك لأنهم يقولون « بالتقية » ، وهى جواز اختفاء الإمام .

نصوص شيعية :

والآن ، وقد اتضحت عقيدة الشيعة ، نرى أن نؤيد ما ذكرناه عنها باقتباس بعض النصوص التى أوردها بعض الأئمة المجتهدين منهم . وهذه النصوص التى نختارها منقولة من كتاب « الكافى » للامام أبى جعفر محمد ابن يعقوب الكلينى — وهو من متقدميهم — وهذا الكتاب من أصول الكتب عند الشيعة . قال :

كتب « الحسن بن العباس » المعروف إلى الرضا : « أخبرنى ما الفرق بين الرسول والنبى والإمام » ؟ قال : « الفرق أن الرسول هو الذى ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه ، وينزل عليه الوحى ، وربما رأى فى منامه مثل رؤيا إبراهيم ؛ والنبى ربما سمع الكلام ولم ير الشخص ولم يسمع ؛ والإمام هو الذى يسمع الكلام ولا يرى الشخص » .

---

(١) الفصل فى الملل والنحل : ج ٤ ص ٩٥ .

(٢) الأربعين فى أصول الدين : ص ٤٣٩ .

وورد فيه أيضاً : « سمعت الرضا يقول : إن الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه إلا بإمام، حتى يعرف» . «وعن أبى عبد الله (وهو جعفر الصادق) قال : « إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل » .

وعن أبى جعفر (وهو محمد الباقر) قال : « لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة ، لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله » .

وقال أيضاً : « لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة ــ عليهم السلام كلهم ، وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم له» .

وعنه أيضاً أنه قال : « إنما يعبد الله من يعرف الله؛ فأما من لايعرف فانما يعبده هكذا ضلالا » . فلما سئل مامعرفة الله ؟ أجاب : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وموالاة على والائتمام به والأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم . هكذا يعرف الله عز وجل[1] » .

وتكلم « الكلينى » بعد ذلك عن « أن طاعة الأئمة فرض » ؛ و « أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم » ، وأن « الأئمه شهداء الله على خلقه » ، وأنهم « ولاة أمر الله وخزنة علمه » ، وأن « الأئمة خلفاء الله تعالى فى أرضه» ، وأنهم « نور الله عز وجل » ، وهم « أركان الأرض » . قال الصادق : « جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها . » ، وأن الإمامة خص الله بها إبراهيم ، وجعلها موروثة فى الصفوة من ذريته » . قال الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » ، وأن « الإمامة هى منزلة الأنبياء » الخ ، ثم قال :

---

(١) هذه النصوص مأخوذة من كتاب « الكافى » ، لأبى جعفر الكلينى ؛ الجزء الثانى : كتاب الحجة » . وهو مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٤٩٣ .

« إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ، ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين .

إن الإمامة زمام الدين ، ونظام المسلمين ، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين .

إن الإمامة أس الإسلام النامى ، وفرعه السامى .

بالأمام تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج والجهاد ، وتوفير الفىء والصدقات ، وإمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف .

الإمام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ، ويذب عن دين الله ، ويدعو إلى سبيل ربه .

الإمام كالشمس الطالعة المجلوة بنورها للعالم ، وهى تنير الأفق بحيث لاتنالها الأيدى والأبصار .

الإمام : البدر المنير ، والسراج الزاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادى فى غياهب الدجى[1] .

تعقيب :

(١) لابأس أن نشير فى ختام الحديث عن « الشيعة » إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتابعهم فيه غيرهم ، من أن عقيدتهم تشبه نظرية « الحق الإلهى للملوك » عند الغربيين .

وبينهما فى الواقع بعض أوجه شبه ظاهرية . ولكن عند الدراسة الحقيقية لكل من النظريتين يتبين أن بينهما خلافاً فى الجوهر : فالنظرية الغربية ترى أن القانون مستمد من إرادة الملك ، أو كما قال « جيمس الأول » ملك انجلترا ، ممن قرروا هذه النظرية : إنه فى صدره ، وإن الملكية سر إلهى لا يطلع عليه أحد ! ومعنى هذا الحكم المطلق السافر . ولكن العقيدة الشيعية —ككل

المذاهب الإسلامية — ترى أن القانون كائن مستقل له ذاتية منفصلة عن ذاتية الملك ، وحكمه فوق إرادته ؛ لأنه شريعة الله . فالإمام مهما علا قدره ،وإن كان تعيينه قد نص عليه ، ما هو إلا منفذ للقانون ومطيع لأمره ، بل اشترط فيه أن يكون «معصوماً » أى : ملتزماً لقانون الفضائل لايخالفه فى شىء . فربما كان الأولى أن نقول إن نظرية الشيعة أجدر أن تسمى نظرية : « الواجب الإلهى على الملوك » ، بل دعنا نحذف هذه الكلمة ، ولنقل : « الأئمة » .

الفصل الخامس

الخلافة بين المثال والواقع

الخلافة فرض أو ركن :

بينا فى الفصل السابق المذاهب المختلفة حول الإمامة أو الخلافة ، وعرفنا أن مذهب أغلبية الأمة الإسلامية هو أن إقامة الإمامة أو الخلافة الشرعية الصحيحة فرض أساسى من فروض الدين ، بل هو الفرض الأعظم الذى يتوقف عليه تنفيذ سائر الفروض ، لأنه — كما يقول السيد الجرجانى — « من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين » .

فهذا هو مذهب أهل السنة جميعاً ، والمرجئة وجمهور المعتزلة والخوارج أيضاً ، وهؤلاء هم الأغلبية العظمى للأمة . فهذا الرأى إذن هو الرأى المعتمد الذى يمثل الإسلام . ولم يشذ عن ذلك — كما مر بنا — غير أفراد من المعتزلة وفئة من الخوارج ، فهذه أقلية ضئيلة . ومع ذلك فقد حررنا مذهبهم بالدقة فتبين أنه لايبعد كثيراً عن رأى الجمهور ، وعرفنا أنه مبنى على افتراض حالة نظرية أوخيالية ،فهم يقولون إنه لو أمكن أن يتفق الناس على العدل وينفذوه ويمتنعوا عن الظلم ، لما كانت هناك ضرورة لوجود إمام ، فليس وجوده إذن واجباً فى جميع الأحوال ، بل الأمر متروك لحكمة الأمة والظروف التى توجد فيها : فإن رأت وجوده ضرورياً صار واجباً ، وإلا فيجوز لها أن تؤجل ذلك . وهم يقصدون بالعدل طبعاً الشريعة الإسلامية ، ويرون أن إقامة الشريعة وتنفيذ أحكامها واجب فى جميع الحالات : فهم ينقلون الوجوب إذن من إيجاد الإمامة إلى إقامة الشريعة .

وقد أوضحنا – كما قرر ابن خلدون[1] – أن هذه حالة افتراضية ، وأنه من المستحيل عملياً أو فى الواقع أن يتفق الناس جميعاً على إقامة العدل وتنفيذ الأحكام الشرعية من تلقاء أنفسهم ، وبدون سلطة حاكمة ، فهذا ضد المعروف والمشاهد من طبائع وتجارب البشر . واتضح فى النهاية إذن أن الخلاف بين رأى هؤلاء الأفراد ومذهب الجمهور هو خلاف نظرى ، وأن الجميع متفقون على وجوب تنفيذ الشريعة الإسلامية وأداء الواجبات التى تطلبها ، فاذا ذكرنا أن من هذه الواجبات الجهاد والدفاع وحماية الوطن واستقرار الأمن ، فكيف يتم كل ذلك بدون نظام ؟ وكيف يكون النظام بدون قيادة أو رئاسة أوسلطة ؟ فالمسألة تنتهى إذن إلى نفس الشىء ، وهذه القيادة أو الرئاسة هى الإمامة الإسلامية الشرعية التى تكون مهمتها تنفيذ أحكام شرع الإسلام ، وحماية الإسلام وأهله وأوطانه والقيام بكل الواجبات التى يأمر بها .

وعرفنا فى الوقت ذاته – كما أوضحنا أيضاً فى الفصل السابق – أن الشيعة – وهم فرقة كبيرة من الأمة – يرون بل يعتقدون أن الإمامة ليست فرضاً فحسب ، ولكنها أساس الإيمان وقاعدة الشريعة فهى ركن من الدين بل من أهم أركانه ، وكما يجب الإيمان بالله ورسوله وكتابه يجب أيضاً الإيمان بالأئمة ، وإن كانوا يحصرون الإمامة فى آل البيت وأبنائهم أو من ينوب عنهم من المجتهدين .

فاذا كان قد تقرر وجوب إقامة الإمامة وأنها فرض أو ركن ، والإمامة هى الخلافة إذا كان يقصد بها الخلافة الشرعية الصحيحة ، فهما لفظان مترادفان فى الفهم الفقهى أو النظرى – فما الحكم إذن على الخلافة التاريخية ، أى

---

(١) انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب ، ومقدمة ابن خلدون « الفصل السادس والعشرون » .

الخلافة التى أقيمت بالفعل فى تاريخ الإسلام ، وحكمت الأمة الإسلامية قرونا : هل هذه الخلافة تتفق مع الإمامة ، أى هل كانت خلافة شرعية صحيحة ، وأن إقامتها كانت واجبة وطاعتها كانت تنفيذاً لما يأمر به الشرع ؟ أو بعبارة أخرى هل كان الواقع مطابقاً للمثال أو اختلف عنه ، أو كان هناك فرق – قليل أو كثير – بينهما ؟ .

خلافة الخلفاء الراشدين :

والجواب عن ذلك هو أن الحقيقة أن الخلافة التاريخية مرت بأدوار .

فأما بالنسبة لخلافة الصدر الأول أو خلافة الخلفاء الراشدين ، فان أهل السنة جميعاً – وهم الكثرة الغالبة للمسلمين – يرون أن هذه هى الخلافة الصحيحة الشرعية . ومن ثم فانهم ينظرون إليها على أنها المثال أو النموذج الذى يستنبط من القواعد التى قام عليها،والأعمال التى نفذها الأسس والمبادىء التى يجب أن يبنى عليها نظام الحكم الإسلامى . ذلك لأن هذا هو عهد الصحابة والصحابة هم الذين عاصروا الرسول عليه الصلاة والسلام ، وصاحبوه وشاركوه فى بناء هذا النظام الذى أقامه الرسول عليه السلام والمؤمنون ، فهم الذين فهموا حقائق الإسلام وهم القدوة العليا فى الدين بعده ، وإجماعهم إذا أجمعوا على أمر له المرتبة الأولى من الإجماع ، لأنهم لابد أن يكونوا مستندين إلى ماسمعوا من أقوال الرسول أو شاهدوا من أعماله ، أو ما اجتهدوا فيه من تفسير القرآن أو فهمهم لروح الإسلام . والإجماع أصل مقرر من مصادر التشريع الإسلامى بنصوص القرآن والحديث ، وأقوى وأصح إجماع هو إجماع الصحابة الذين كانوا ملازمين للرسول ، وكذلك إذا اتفق أكثر الصحابة على أمر فيكون له اعتباره أيضاً كأصل يمكن أن يتبع أو يقاس عليه .

ولذلك ، فان مجتهدى الإسلام من علماء السنة جعلوا البرهان الأول –

كما علمنا ـ على وجوب إقامة الإمامة أو الخلافة هو إجماع الصحابة[١] على وجوب إقامة من يخلف الرسول عند وفاته عندما دعاه الرفيق الأعلى إليه ، فقد أجمعوا على ذلك وبادروا إلى اختيار خليفته حتى قبل أن يقوموا بتشييع جثمانه الشريف إلى مقره الأخير ، وكما قال أحد الصحابة : « كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا فى جماعة »[٢] ، ولم يشذ أحد عن ذلك ويقول إنه لاحاجة إلى من يخلف الرسول عليه السلام . فهم أجمعوا على وجوب إقامة خلافة للرسول ـ وإن اختلفوا حول الشخص الذى يختار لذلك ، ثم أجمعوا بعد المداولة والمشاورة على اختيار أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فأوجد الصحابة رضوان الله عليهم إذن نظام الخلافة بالإجماع ، وكان أبوبكر رضى الله عنه هو الخليفة الأول فى الإسلام ، ثم تكرر إجماع الصحابة فالتابعين على وجوب إقامة واستمرار نظام الخلافة ، كما هو معروف من التاريخ الإسلامى .

استمرار دولة الإسلام :

كان معنى إجماع الصحابة على وجوب إقامة من يخلف الرسول عليه السلام هو إجماعهم على وجوب بقاء واستمرار النظام الذى أقامه الرسول بالاشتراك معهم منذ قدومه إلى المدينة عقب الهجرة . فلاشك أن النبى أقام « نظاما » وظل هذا النظام منفذاً طوال حياته ، أو إذا استعملنا التعبير الحديث فان هذا النظام كان « دولة » ـ كما أوضحنا ذلك وبرهنا عليه من قبل[٣] ـ ولما كان النبي مبعوثاً للأمة بجميع أجيالها وإلى الناس كافة ، والإسلام رسالة خالدة باقية أبد الدهر ، وهذا هو الذى عناه أبو بكر رضى الله

(١) انظر : البراهين على وجوب الإمامة فى الفصل السابق .
(٢) تاريخ الطبرى : ج ٣ ، ص ٢٠٧ « طبعة المعارف » .
(٣) انظر الفصل الأول من الكتاب .

عنه بقوله : « من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حى لايموت ، ولابد لهذا الدين من قائم يقوم به » — لما كان الأمر كذلك فانه كان لابد من بقاء واستمرار النظام الذى أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون وهم الصحابة . فأجمع الصحابة إذن على وجوب بقاء واستمرار النظام ، وهو نظام الحكم الإسلامى أو الدولة الإسلامية . وكان إجماع الصحابة هذا اتباعا لسنة الرسول عليه الصلاة والسلام وهى «السنة العملية» — وسنة الرسول هى أعماله وأقواله — حيث يجب اتباع وتطبيق السنة ، وهى المصدر الثانى للشرع الإسلامى . فوجوب إقامة الخلافة ثابت إذن بالإجماع وبالسنة العملية . هذا إلى أنه يمكن أيضاً إثباته من القرآن الكريم وبالبراهين العقلية والدينية التى فصلناها بعضها من قبل[1] .

الاختيار من الأمة :

لذا كان اجتماع الصحابة يوم السقيفة اجتماعاً تاريخيا له أكبر الأثر فى تاريخ الأمة الإسلامية . ففيه تقرر الإجماع على وجوب إقامة الخلافة ، وفيه تقرر أيضاً مبدأ له أهمية كبيرة وهو أن اختيار الخليفة يكون بالانتخاب من الأمة ، وبإرادة الأمة أو ممثليها الذين هم موضع الثقة التامة منها والذين يعبرون عن إرادتها تعبيراً صحيحاً : مثل الصحابة الذين اجتمعوا فى ذلك اليوم . ولم يثبت من التاريخ أن أحداً فى ذلك اليوم أعلن أو ادعى أن هناك نصاً من الرسول على تعيين شخص أو أسرة بالذات لتولى منصب الخلافة ، وإنما هذه الدعاوى نشأت بعد ذلك من الشيعة الذين تشيعوا لعلى وذريته . فلذلك ثبت عند أهل السنة والجماعة — وهم أغلبية الأمة الإسلامية — ويوافقهم فى ذلك أيضاً المعتزلة والمرجئة والخوارج — أن طريق الإمامة

---

(١) نظرا الفصل السابق : الرابع .

أو الخلافة الشرعية أو مصدر السلطة هو الاختيار من الأمة ، ويظهر الاختيار بالبيعة ، فالأمة إذن هى مصدر السلطة أو السلطات — كما سنبينه أيضاً فى الفصول التالية — والإمامة أو الخلافة ما هى إلا « عقد » أو « تعاقد » بين الأمة والإمام أو الخليفة أو الحاكم الذى تختاره أياً كان اللقب الذى يسمى به . وسنشرح فى الفصل التالى طبيعة هذا العقد والمسائل التفصيلية المتعلقة به ، وأحكامه وشروطه ، وهو الفصل السادس الذى عنوانه : « العقد السياسى ومسائله » .

خلافة أبى بكر :

وقد روت كتب التاريخ مادار فى اجتماع السقيفة ، وقد ذكرناه نحن فى الفصل الأول ولخصنا الآراء الأساسية التى قيلت فيه ، ولاخلاف بين الروايات على أن الاجتماع انتهى إلى إنتخاب أبى بكر ليكون الخليفة الأول فى الإسلام . وتجمع الروايات أيضاً على أن هذا الانتخاب تأكد وتقرر بمبايعة الناس له بيعة عامة فى المسجد فى اليوم التالى . ولما تمت البيعة لأبى بكر صعد المنبر فخطب فى الناس ، وهى أول خطبة تبين منهج الحكم الإسلامى فقال : — وهذا نص خطبته على ماوراه « الطبرى »[1] :

قال — بعد أن حمد الله وأثنى عليه — : « أما بعد أيها الناس ، فانى قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى. الصدق أمانة ، والكذب خيانة . والضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله ، والقوى منكم الضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . لايدع أحدكم الجهاد فى سبيل الله ، فانه لايدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل . ولاتشيع الفاحشة فى قوم إلا عمهم الله بالبلاء . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » .

---

(١) الطبرى : ج ٣ — ص ٢١٠ « طبعة دار المعارف » .

فنى هذه الخطبة يقرر خليفة رسول الله — الخليفة الأول فى الإسلام — حق الأمة فى القوامة على الحاكم أو الإمام أو رئيس الدولة الذى ولته : فهى تعاونه إذا أحسن ، وهى تقومه : أى تحاسبه وتنتقده وترشده إذا أساء ، ثم إنها لاتجب عليها الطاعة إلا إذا كان الحاكم متبعاً ومنفذاً لما أمر به الله ورسوله أى للاسلام وشريعته ، فالحاكم أو الخليفة ليس حاكماً مطلقاً ، ولكنه مقيد بشريعة الإسلام أى بدستوره . فهذه المبادىء تستقى من هذه الخطبة التاريخية الجامعة إلى جانب المبادىء الأخرى التى احتوت عليها ، وهى : تقرير المساواة أمام القانون ، وضرورة القيام بواجب الجهاد لتبقى العزة للاسلام وأهله ، ووجوب سيادة الفضيلة ليرتفع الشر من المجتمع ، ووجوب أن يكون الحاكم صادقاً أميناً مع الأمة . وهذه المبادىء تبنى عليها نظريات سياسية كبيرة الأهمية ، وهى تحدد كيان الحكم الإسلامى .

وكان مما رجح اختيار أبى بكر واجتماع الناس عليه — إلى جانب فضائله ومواقفه العظيمة : من أنه كان أول من أسلم من الرجال ، وأسلم على يديه عدد من الصحابة ، وكان صاحب الرسول فى الهجرة حيث ورد ذكره فى القرآن الكريم : « ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا » وكان أكثر الناس صحبة للرسول عليه السلام فقال فيه الرسول «إنى لا أعلم أحدا كان عندى أفضل يدا فى الصحبة منه» وقال : « لو كنت متخذاً من العباد خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ، ولكن صحبة وإخاء إيمان حتى يجمع الله بيننا عنده» — نقول : كان مما رجح انتخابه إلى جانب ذلك ما كان يعلمه الصحابة من أن رسول الله أمر فى مرضه الذى توفى فيه فقال : « مروا أبا بكر فليصل بالناس » ، أى أن الرسول أنابه عنه ليكون إماماً للناس فى الصلاة ، فلبث أبو بكر يصلى بالناس ثلاثة أيام — صلى بهم سبع عشرة صلاة[1]

(١) الطبرى : ج ٣ ، ص ١٩٧ .

فعد الناس ذلك إشارة من الرسول عليه السلام بأنه يعهد لأبى بكر بالأمر من بعده ، بل عد بعض العلماء[١] هذا عهداً صريحاً من الرسول لأبى بكر بخلافته من بعده .

وقد تم الإجماع على بيعة أبى بكر ، وبالنسبة لموقف على فان الروايات تتضارب بشأنه : هل بايع على الفور أم تخلف ؟ وهل تخلف بضعة أيام أو ستة أشهر؟ ونحن نرى أن الأنسب لشمائل على وصدق إيمانه وحرصه على إجماع الكلمة أنه بادر إلى مبايعة أبى بكر ، ولذا نرجح الروايات التى أثبتت عدم تخلفه وأنه بادر إلى البيعة . فمن الروايات التى ذكرها الطبرى عن حبيب بن أبى ثابت أنه قال[٢] : « كان على فى بيته إذ أتى فقيل له : قد جلس أبو بكر للبيعة ، فخرج فى قميص ماعليه إزار ولا رداء ، عجلا ، كراهية أن يبطىء عنها ، حتى بايعه . ثم جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه فتجلله ولزم مجلسه » . ورواية أخرى[٣] وهى أن عمرو بن حريث قال لسعيد بن زيد : أشهدت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم . قال : فمتى بويع أبو بكر ؟ قال : يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا فى جماعة . قال : فخالف عليه أحد ؟ قال : لا . إلا مرتد أو من قد كاد أن يرتد . قال : فهل قعد أحد من المهاجرين ؟ قال : لا . تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوهم » . على أن الروايات التى ذكرت تخلفه عادت فاتفقت على أن علياً عاد فبايع فعلا ، بعد وقت قليل أو كثير .

ويؤيد الروايات التى تثبت مبادرة على لمبايعة أبى بكر — رضى الله عنهما — أن كتب التاريخ تجمع على أن أبا بكر عين علياً أحد النقباء على

---

(١) مثل الإمام ابن حزم : « الفصل فى الملل والنحل جـ ٤ — ص ١٦٩ .
(٢) الطبرى : جـ ٣ — ص ٢٠٧
(٣) نفس المصدر — ص ٢٠٧ .

الجند الذين أعدهم للدفاع عن المدينة ضد هجمات المرتدين، وذلك فى أول خلافة أبى بكر ، فكان على يشارك فى الدفاع عن المدينة . فكيف يتفق هذا مع دعوى تخلفه أو عدم رضائه عن بيعة أبى بكر ؟ والحق أنه بايع واشترك فى كثير من الأعمال العامة فى أثناء خلافة أبى بكر [١] .

هذا ما كان من أمر خلافة أبى بكر ، فهى خلافة تمت باختيار المسلمين ورضاهم ، واجتمعت عليها كلمتهم ، وقد كانت استمراراً لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن أبا بكر سار على النهج الذى رسمه رسول الله وقال : « إنى والله ما أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته » ، وقال فى أول خلافته : « وإنما أنا متبع ولست بمبتدع [٢] » : أى متبع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام . فأقر أبو بكر العمال الذين كان عينهم رسول الله على النواحى ، وبدأ بانفاذ جيش « أسامه » — وهو الجيش الذى كان أعده رسول الله ليسير إلى الشام ، ثم توفى رسول الله وهو لايزال عند مشارف المدينة — فأمر أبو بكر بمسيرته إلى وجهته ، تنفيذاً لما أمر به الرسول — على الرغم من أن المدينة كانت مهددة من المرتدين . ودافع أبو بكر عن المدينة والدولة والإسلام ضد هؤلاء المعتدين ، وصدهم ثم تابع الهجوم عليهم حتى نصره الله وأظهر عليهم الإسلام ، وعاونه الصحابة وجميع المسلمين فى ذلك وكانت كلمتهم واحدة طوال خلافته .

---

(١) يقول ابن خلدون فى تاريخه (ج ٢ — ص ٦٥) « ولما قبض رسول الله ص وكان أمر السقيفة كما قدمناه أجمع المهاجرون والأنصار على بيعة أبى بكر ، ولم يخالف إلا سعد إن صح خلافه فلم يلتفت إليه لشذوذه » .
وذكر أيضاً فى هذه الصفحة أن أبا بكر جعل على « أنقاب المدينة علياً والزبير وطلحة وعبدالله بن مسعود » .

(٢) من خطبة لأبى بكر فى أول خلافته : الطبرى : ج ٣ — ص ٢٢٤

خلافة عمر بن الخطاب :

ولما شعر أبو بكر بقرب وفاته ، وكانت الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة قد بدأت فى عهده وجيوش المسلمين مشتبكة فى القتال مع الفرس والروم ، وخشى أبو بكر رضى الله عنه أن تتفرق الكلمة فى هذا الوقت العصيب — رأى أن مصلحة المسلمين توجب أن يعقد العهد بالخلافة لأحد الصحابة حتى لايحدث ماحدث من خلاف فى اجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فاختار أقوى وأكفأ الصحابة لقيادة المسلمين فى هذا الموقف وهو عمر بن الخطاب ، لكن لم يتم له العقد إلا بعد أن شاور الصحابة أو أهل الحل والعقد فى هذا الاختيار .

وقد روى « الطبرى » وغيره من المؤرخين خبر هذه المشاورة[١] وذكر أن أبا بكر دعا عبد الرحمن بن عوف فقال : أخبر نى عن عمر ، فقال : « ياخليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل ؛ ثم دعا عثمان بن عفان فقال له أيضاً : أخبرنى عن عمر ، فقال : « اللهم علمى به أن سريرته خير من علانيته ، وأن ليس فينا مثله » . كما دعا سائر الصحابة واستشارهم على هذا النحو . فلما رأى موافقتهم على رأيه أملى على عثمان بن عفان كتاب العهد فكتب : « بسم الله الرحمن الرحيم — هذا ما عهد به أبو بكر للمسلمين : أما بعد ، فانى قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم آلكم خيراً » . ثم — كما ذكر الطبرى — أشرف أبو بكر على الناس فقال لهم : « أترضون بمن أستخلف عليكم ؟ فانى والله ما ألوت من جهد الرأى ولا وليت ذاقرابة ، وإنى قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا : فقالوا : « سمعنا وأطعنا » .

---

(١) الطبرى : جـ ٣ ، ص ٤٢٨ و ٤٢٩

هكذا تم عقد الخلافة لعمر — رضى الله عنه — بالشورى والاتفاق ، ولم يرو التاريخ أى خلاف وقع حول خلافته بعد ذلك ، ولا أن أحداً نهض طوال عهده لينازعه الأمر ، بل كان هناك إجماع على خلافته وعلى طاعته فى أثناء حكمه ، فكان المجتمع وحدة واحدة . وقد قام عمر بالأمر خير قيام ، وبدأ بانفاذ وصية أبى بكر بانتداب المسلمين مع « المثنى » حيث كان أبو بكر أوصاه قبيل وفاته فقال له : « لاتمسين حتى تندب الناس مع المثنى » ، والمثنى بن حارثة كان هو قائد جيش المسلمين فى حرب الفرس : ووجه عمر جيوش المسلمين نحو النصر فى جميع الجبهات ، فكانت هناك وقائع اليرموك والقادسية وأجنادين وفتحت بلاد الفرس والشام ومصر وغيرها وبلغت دولة الإسلام ذروة مجدها . وقد نظم عمر الإدارة والدواوين ، ووضع قواعد تفريق الأموال وحاسب الولاة ، وحكم بالعدل والشورى ، ولم تكن لحكمه غاية غير تحقيق مصالح المسلمين وإعلاء كلمة الله والعطف على الرعية ، متبعاً فى كل ذلك سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام وما انتهجه خليفته أبوبكر الصديق رضى الله عنه .

أهل الشورى وخلافة عثمان :

ولما حضرته الوفاة بعد أن طعنه المجوسى أبو لؤلؤة عهد إلى ستة من كبار الصحابة ، هم : عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله[١] — عهد إليهم أن يجتمعوا ويتداولوا ليختاروا واحداً منهم ليتولى الخلافة ، وذلك بعد أن يقوموا باستفتاء الناس ، فبعد وفاة عمر فوضوا مهمة البحث واستشارة الناس إلى أحدهم ، وهو عبد الرحمن بن عوف ، فبعد أن لبث يستشير الناس ثلاثة أيام وجد أن الأغلبية تفضل تولية عثمان بن عفان فدعا إلى إجتماع عام وعقد

---

(١) انظر قصة الشورى فى تاريخ ابن الأثير (ج ٣ — ص ٢٧ وما بعدها) .

هذا الاجتماع فى مسجد المدينة ، وبعد تبادل الرأى انتهى الاجتماع إلى مبايعة عثمان بالخلافة فبايعه الناس جميعاً ، وتمت له البيعة بالإجماع .

واستمرت وحدة المسلمين ، ولم يظهر من ينازعه فى الأمر ، وكان « على » ممن بايعه ، وبقى الخليفة يستشيره فى كثير من الأمور . وسار عثمان على نهج الخليفتين السابقين فى صدر خلافته ، ووطد الفتوحات التى تمت وأضاف إليها ، وعم الرخاء فى عهده وزادت الثروة ، وظلت الأمور منتظمة . ولكن فى أواخر خلافته حدثت بعض فتن فى الأمصار ، إذ ظهرت النزعات القبلية ، فثار بعض الناس وقدموا إلى المدينة معترضين على بعض التصرفات ، فقابلهم الخليفة باللين فأغراهم هذا بالتطرف ، وانتهى الأمر باغتياله مظلوماً رضى الله عنه ، ولم يكن قد عهد لأحد . فحينئذ بدأ النزاع الذى أدى إلى الخلاف والانقسام حول الخلافة .

خلافة بالإجماع :

فما تقدم يتضح أن الخلفاء الثلاثة الأول تمت مبايعتهم بالاختيار والرضا من الأمة على أساس الشورى ، وتمت المبايعة بالإجماع ، فانعقدت خلافتهم فهى خلافة صحيحة شرعية . ويعترف بهذه الخلافة أهل السنة جميعاً ، وجميع المرجئة والمعتزلة أيضاً ، والخوارج كذلك يعترفون بها ، فيما عدا المدة الأخيرة من عهد عثمان .فهذه الخلافة الصحيحة الشرعية إذن عند جميع الذين يعترفون بها تساوى الإمامة تماماً ، لافرق بينهما . وهنا طابق المثال الواقع ، وهؤلاء الخلفاء الراشدون خلفاء وأئمة فى وقت واحد .

أما الشيعة فلهم مذهبهم الخاص ، وسنذكره فيما بعد . ومع ذلك فالشيعة الزيدية ، وهم أتباع زيد بن على بن الحسين يعترفون بخلافتى أو إمامتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما متفقين فى ذلك مع أهل السنة والجماعة .

على والخلافة :

أما بالنسبة لخلافة « على » فان البيعة له تمت فى ظروف الفتنة . ومع أنه كان أفضل الصحابة فى ذلك الوقت وأحقهم بالخلافة إلا أن الظروف كانت غير مواتية . وقد بايعه أهل المدينة ، ماعدا فريق من الصحابة امتنعوا عن المبايعة . وكان من المبايعين الثوار الذين خرجوا على عثمان واشترك بعضهم فى دمه . ثم أيد بيعة على أهل الحجاز والعراق ، ولكن أهل الشام بقيادة « معاوية » الذى كان والياً عليهم — وهو أحد الصحابة ومن قواد الفتوح فى الشام — امتنعوا عن المبايعة ، مطالبين بالقصاص من قتلة عثمان أولا ، ومحتجين على اشتراك هؤلاء فى المبايعة . ولما كان « على » يعتقد أن خلافته صحيحة وقد انعقدت ببيعة من فى المدينة فقد رأى واجبا عليه أن يقوم بتوحيد الدولة وإخضاع الخارجين عليه ، فجرت المواقع المعروفة بينه وبين بعض الصحابة الذين رحلوا إلى العراق ، وبينه — ومعه مؤيدوه من أهل الحجاز والعراق — وبين معاوية ،ومعه مؤيدوه من الشام، وبينه وبين الخوارج أيضاً . ثم انتهت الأحداث باغتيال « على » على يد أحد الخوارج فى الكوفة . فخلفه ابنه الحسن ، ولكن بعد نحو عام تم الصلح بينه وبين معاوية وتنازل عن مطالبته بالخلافة ، فتم أمر الخلافة لمعاوية منذ ذلك التاريخ ، وكان أهل الشام قد بايعوه بالخلافة من قبل عقب حادث التحكيم[1] ، فبيعة أهل الشام له كانت فى سنة ٣٧ هـ والمبايعة العامة بعد الصلح حدثت فى سنة ٤١ هـ . ولذلك سمى هذا العام « عام الجماعة » لاجتماع الأمة فيه على خليفة واحد .

الآراء حول خلافة « على » :

فما الحكم على خلافة على ؟ فأما أهل السنة فيرون أن خلافته انعقدت وهى

(١) الطبرى : جـ ٥ — ص ٣٢٤

صحيحة ، لأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم ، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار ، ولأن علياً كرم الله وجهه كان أفضل الصحابة إذ ذاك وأكملهم شروطاً ومن المهاجرين الأولين الذين أظهر الله الإسلام على أيديهم ، ولقرابته من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبناء على ذلك فهم يعتبرونه الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين . وجمهور المعتزلة يتفقون أيضاً مع أهل السنة فى ذلك ، ماعدا اثنين منهم خالفا فى الرأى ، وهما أبو بكر الأصم وهشام بن عمرو الفوطى لأنهما يريان أن الخلافة لاتنعقد الا باجماع الأمة عن بكرة أبيها ، وعلى لم تجمع عليه الأمة كما أجمعت على الخلفاء الثلاثة قبله . بل جرى هذان مع منطقهما فاعتبرا معاوية الخليفة أو الإمام الرابع حيث اجتمعت عليه الأمة فى نظرهما . ولكن يرد عليهما بأن الأمة لم تجمع أيضاً على معاوية ، وإذا كان النزاع قد انتهى بعد عام الجماعة إلا أنه لا يمكن القول بأن الأمة جميعها كانت راضية باقتناع عن خلافة معاوية ، وإنما المسألة كانت بالأكثر تسليما بالأمر الواقع ، ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار .

والخوارج يعترفون أيضاً بصحة خلافة على ، وانعقاد بيعته . وكانوا موالين له وعملوا تحت لوائه ، ولكنهم خرجوا عليه بعد التحكيم لأنهم كانوا يبغون استمرار القتال لمحاربة المخالفين .

أما الشيعة — وهم يعتقدون أن هناك نصا من النبى صلى الله عليه وسلم على الوصاية لعلى بالخلافة ، وهو مذهب الإمامية — أو أن النبى عينه بالوصف وهو مذهب الزيدية — فانهم طبعاً يؤكدون صحة خلافة على ويعلنون أنه الإمام الحق ، بل يعتقدون أنه صاحب الحق الوحيد فى الخلافة منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، إذ هم يرون أن الأمة ليس لها اختيار الإمام . غير أن فريقاً من الشيعة وهم الزيدية — كما ذكرنا — يعترفون مع ذلك

بامامتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فيتفقون فى ذلك مع الأمة .

والشيعة الإمامية هم أتباع محمد الموصوف بالباقر أخى زيد بن على بن الحسين ، ثم ابنه جعفر الصادق بن محمد ، وقد سموا الرافضة لرفضهم إمامتى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . وحيث لم تتحقق رغبتهم فى تولية أحد أبناء على الخلافة ، وهزموا فى ميدان السياسة ولاسيما حينما استأثر العباسيون بالخلافة دونهم — فانهم اتجهوا فى العصر العباسى حين بدأ عصر التدوين إلى إثبات مذهبهم ونشره بالكتابة ، فكانوا أول من ألف فى الإمامة — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — لإثبات حق على فى الخلافة تأييداً لدعاوى « العلويين » ونشطوا فى ذلك ، فأخذ أهل السنة والمعتزلة يردون عليهم ، ولذلك فانه يوجد على الدوام فصل فى كتب علم الكلام عند أهل السنة عنوانه : « فصل فى أن أبا بكر هو الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

هذه هى مذاهب الفرق الإسلامية حول خلافة على ، وخلافة الخلفاء الراشدين عامة . والحقيقة التى تذكر فى ختام ذلك أن خلافة الراشدين كانت كلها شورية انتخابية بالمبايعة وليست وراثية ، ولم يعين أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما أحداً من أبنائهما مع وجود هؤلاء الأبناء ، وإنما كانا يعهدان إلى الأفضل والأكفأ من الأمة ، بل إن عمر نص على إخراج ابنه عبد الله بن عمر من الترشيح للخلافة حين عهد إلى أهل الشورى باختيار من يخلفه ، وكان عبد الله أحد أهل الشورى ، ومعروفاً بالتقوى والورع وقدوة فى الدين والعلم . كذلك لم يعهد عثمان ولا على لأحد من أبنائهما .

فهذا عصر الخلفاء الراشدين : عصر الخلافة الصحيحة الشرعية أو الكاملة ، وهى الإمامة التى ينطبق فيها الواقع على المثال .

* * *

خلافة معاوية :

أما بعد عصر الراشدين فالكل مجمع على أنه حدث تطور أو تغيير ، وإن كانوا يختلفون فى المدى الذى ذهب إليه التغيير . فان تولى معاوية الخلافة لم يتم فى الأصل بالمبايعة الحرة أو الاختيار من جميع الأمة ؛ وإنما الذى بايعه أهل الشام الذين كانوا فى ولايته ، ثم بايعه سائر الناس الذين بايعوه بعد عام الجماعة . ولكن كان هذا فى حقيقة الأمر إعترافاً بالواقع وحرصاً على حفظ وحدة الأمة . فهنا دخل عنصر القوة والاضطرار بدل الاختيار التام أو الشورى . فيمكن القول بأنه هنا حدث التفارق بين المثال والواقع ، وأن الخلافة أخذت تنحرف نحو الملك من حيث الأساس الذى تقوم عليه .

لكن معاوية كان من الصحابة ، وصار له قدم فى الإسلام حيث كان من المجاهدين فى الفتوح الإسلامية فى الشام . وكان الذى عينه على ولاية الشام الخليفة عمر بن الخطاب إذ عرف فيه الكفاءة والقوة . وقد أثبت معاوية فعلا كفاءة فى الإدارة وبراعة فى السياسة ، ودافع عن الدولة الإسلامية ضد الروم . وبعد أن استقر له الأمر واصل السياسة نفسها فى أثناء خلافته . وكان يعمل على اجتذاب الناس له بالكرم والحلم ، وإن كان خرج عن هذه القاعدة أحياناً واستعمل الشدة مع من خرج عليه ، وقد استأنف الفتوحات كما كانت فى عهد الخلفاء الراشدين ، حتى أمكنه أن يحاصر القسطنطينية عاصمة دولة الروم .

أما آراء الفرق الإسلامية حول خلافته ، فان أهل السنة يعترفون بخلافته بعد عام الجماعة ، وإن كان اعترافاً بالأمر الواقع . لأن خلافته فى الأصل لم تقم على المبايعة الحرة العامة . ومثلهم المرجئة والمعتزلة أيضاً الذين نشأوا فيما بعد ، بل رأينا أن الأصم والفوطى من المعتزلة يعترفان اعترافاً تاماً بخلافة معاوية ، ويجعلانه الإمام الرابع بعد الأئمة الثلاثة . ويضاد هذا

الرأى مذهب الشيعة ، فهم لايعترفون إلا بخلافة على وأبنائه ، ويرون غيرهم مغتصبين لحقوقهم ، فلا يعترفون إطلاقاً بخلافة معاوية ولا من جاء بعده ولا بأى خلافة غير إمامة آل البيت .

العهد ليزيد :

ثم حدث تحول جديد أو انحراف آخر للخلافة نحو الملك أو مايشبهه ، وذلك حين رأى معاوية أن يعهد بالخلافة إلى ابنه يزيد . فبذلك دخل مبدأ الوراثة على الخلافة . وهنا زاد البعد والتفارق بين الخلافة المثالية والخلافة الواقعية . ولما كان هذا تحولا خطيراً فانه ينبغى إيضاح كيف نشأ وتم تقريره ، وماذا كانت أسبابه ومبرراته ؟ .

فتذكر كتب التاريخ أن « ابتداء ذلك وأوله كان من المغيرة بن شعبة »[1] الذى كان والياً على الكوفة فى عهد معاوية ، وأنه هو الذى أشار على معاوية بتولية ابنه يزيد — قدم على الخليفة فقال له : « يا أمير المؤمنين قد رأيت ماكان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ، وفى يزيد منك خلف ، فاعقد له فان حدث بك حادث كان كهفا للناس وخلفاً منك ولاتسفك دماء ولاتكون فتنة » . فشرع معاوية فى ذلك ، ولكن لما أرسل يستشير زيادا والى البصرة كتب زياد إلى معاوية يشير عليه بالتؤدة وأن لايعجل ، فقبل معاوية منه . ولكن بعد موت زياد (وكانت وفاته فى عام ٥٣) قوى عزم معاوية على البيعة لابنه يزيد بولاية العهد ، فكتب إلى مروان بن الحكم والى المدينة يقول : « إنى قد كبرت سنى ودق عظمى وخشيت الاختلاف على الأمه بعدى ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدى ، وكرهت أن أقطع أمراً دون مشورة من عندك » ، كما كتب أيضاً إلى عماله أن يوفدوا إليه

(١) انظر ابن الأثير : ج ٣ ، ص ٢١٤ . و الطبرى : ج ٥ ، ص ٣٠١ ومابعدها .

الوفود من الأمصار : فقدمت عليه الوفود من البصرة والكوفة والمدينة ، فحدث اجتماع أو شبه مؤتمر ، وتكلم الخطباء فأعربوا عن تأييد البيعة ، وبايع أكثر الناس ليزيد (وكان ذلك فى عام ٥٦ ﻫ) .

رواية موضوعة :

لكن لم يبايع كبار أبناء الصحابة فى الحجاز ، وهم : الحسين بن على وعبد الرحمن بن أبى بكر وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس ، فقدم معاوية إلى الحجاز لتأدية العمرة وليأخذ البيعة من هؤلاء المعترضين . وهنا يذكر الطبرى رواية ، سندها شخص مجهول ، حيث قال : « حدثنى رجل بنخله[1] » — عما دار بين معاوية وبينهم ، وأنه قابل كلا منهم على حدة وحاول أن يقنعه وسأله : « فما إربك على الخلاف ؟ » بيد أنهم ظلوا ممتنعين عن البيعة . ولايذكر الطبرى رواية أخرى غير ذلك فيما يتعلق بما جرى بين معاوية وبينهم . ولكن ابن الأثير[2] يورد رواية أخرى مطولة ، ملخصها أن معاوية سار إلى الحجاز ، فلما دنا من المدينة لقيه الحسين بن على أول الناس فى الطريق فخاطبه معاوية بعنف مهدداً متوعدا ، ثم لقيه ابن الزبير فجابهه أيضاً بعبارات أشد عنفاً وأكثر تهديداً ، ثم لقيه عبد الرحمن بن أبى بكر فوجه إليه سباباً ، ثم فعل كذلك بعبد الله بن عمر — كل هذا وهو راكب على راحلته فى طريقه حتى دخل المدينة ، فحضروا بابه فلم يؤذن لهم . فخرجوا إلى مكة فأقاموا بها . ثم انتقل معاوية إلى مكة — كما تمضى الرواية — فكان أول من لقيه الحسين أيضاً ، فهنا غير معاوية لهجته وخاطبه بعبارات لطيفة ، ثم لقيه الباقون فقابلهم بمثل ذلك ، ثم تذكر الرواية حديثاً جرى بينه وبين ابن الزبير الذى أنابه عنهم الآخرون ، فلما

---

(١) الطبرى : ج ٥ — ص ٣٠٣ .

(٢) ابن الأثير : ج ٣ — ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

انتهى الحديث واجههم معاوية فأنذرهم قائلا : « إنى قائم بمقالة . فأقسم بالله لئن رد على أحدكم كلمة فى مقامى هذا لا ترجع إليه كلمة غيرها حتى يسبقها السيف إلى رأسه . . فلا يبقين رجل إلا على نفسه » — ثم — كما تزعم الرواية — دعا معاوية صاحب حرسه فقال : أقم على رأس كل رجل من هؤلاء رجلين ومع كل واحد سيف ، فان ذهب رجل منهم يرد على كلمة بتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفهما » : ثم خرج وخرجوا معه حتى رقى المنبر ، فقال : « إن هؤلاء الرهط سادة المسلمين وقد رضوا وبايعوا ليزيد ، فبايعوا على اسم الله » ، فبايع الناس — أى أعلن هذا كذباً — كما تذهب الرواية — فلما سألهم الناس قالوا : والله مافعلنا . فقالوا : وما منعكم أن تردوا على الرجل ؟ قالوا : كادنا وخفنا القتل . ثم رجع الخليفة إلى المدينة فبايعه أهلها ، ثم انصرف إلى الشام .

فهذه الرواية التى لم ترد فى الطبرى أصلا ، وهو مرجع أوثق من ابن الأثير وأسبق منه فى الزمن ، إذ أن ابن الأثير متأخر عن الطبرى بثلاثة قرون — هذه الرواية يبدو عليها الاختراع والتلفيق . فهل كان هؤلاء النفر واقفين متربصدين للخليفة على التوالى فى الطريق ؟ وهل يتفق مع طبيعة معاوية — وهو من نعلم فى رجاحة العقل والحلم — أن يخاطب سادة القوم وهم كبار أبناء الصحابة وزعماء قريش بهذه العبارات النابية والسباب ؟ وهل يعقل أن ينذرهم بضرب رقابهم بالسيف إذا تكلموا ، ويوكل على رأس كل أحد منهم رجلين ومعهما سيفاهما ، ثم يقوم فيكذب على الناس بحضرة هؤلاء ، وهو الصحابى الجليل وأمير المؤمنين وأحد كتاب الوحى ، ثم يخشى هؤلاء أن يتكلموا خوفاً من القتل ؟ ! إنه ظاهر أن هذه الرواية موضوعة . رضعها خصوم معاوية أو بعض الشيعة ليظهروا أن البيعة ليزيد تمت بالقوة والسيف . فهذه رواية مشكوك فيها بل العقل يقطع بكذبها وعدم صحتها . وابن الأثير

نفسه يشك فيها إذ يقول بعد ذلك : « قلت : ذكر[١] عبد الرحمن بن أبى بكر لايستقيم على قول من يجعل وفاته سنة ثلاث وخمسين ، وإنما يصح على قول من يجعلها بعد ذلك الوقت » — ذلك لأن أخذ البيعة ليزيد كان فى سنة ست وخمسين .

التاريخ ونظام الوراثة :

مهما يكن ، فقد عهد معاوية بالخلافة بعده لابنه يزيد ، فبذلك سن سنة جديدة غيرت من طبيعة نظام الحكم فى الإسلام . فقد حلت الوراثة محل الشورى . وكان لهذا آثاره الدائمة فى التاريخ . وقد عرفنا الأسباب أو المبررات التى حملت معاوية على اللجوء إلى ذلك ، وخلاصتها خوفه ومن أشار عليه بذلك من حدوث الفتنة ووقوع النزاع الذى يؤدى إلى سفك الدماء — كما حدث فى الفتنة التى وقعت منذ مقتل الخليفة عثمان ، وكانت ذكرياتها الأليمة لاتزال حاضرة فى الأذهان . وقد صرح معاوية فى بعض أحاديثه بأنه « يكره أن يترك أمة محمد بعده كالضأن لا راعى لها » . وهذه أسباب يقبلها العقل . لكن الذى يؤخذ على معاوية أنه لم يفعل كما فعل أبوبكر وهو أن يختار للأمة أفضل وأكفأ من فيها ، ويعهد إليه بالأمر بعد أن يستشير الناس ويأخذ موافقتهم . فالعهد للابن لايخلو — مع وجود الأسباب أخرى — من دافع العاطفة وحب الولد والتحيز للأسرة ، ثم لايضمن دائماً أن يكون الولد أو القريب من الكفاءة والفضل بحيث يكون أهلا لهذا المنصب الخطير ، فلا نستطيع أن نبرىء معاوية مع ذلك من حب الولد وإيثار الأسرة بأن يظل الحكم فيها ، وهذا هو النظام الوراثى أوالملك .

على أنه للانصاف ينبغى أن نذكر تغير الزمن والظروف ، فالوقت

---

(١) ابن الأثير : ج ٣ — ص ٢١٨

الذى كان المجتمع الإسلامى فيه محصوراً فى المدينة ، وكان العدد قليلا ، بحيث كان من الممكن اجتماع الناس وتشاورهم ، وكانوا من التقوى والورع بالمكان الذى كانوا فيه ، بحيث كان من الميسور اتفاقهم أو إجماعهم — هذا الوقت قد انقضى وتفرق المسلمون فى الأمصار ، وكثرت الجماعات وتعددت المذاهب وظهرت العصبيات ، فصار من المتعسر اجتماع الناس أو اتفاقهم على أمر أو شخص ، فنظام الشورى أو الاختيار والمبايعة العامة من كل فرد — وهو النظام المثالى والنظام الإسلامى الكامل — صار من الصعب تطبيقه فى ذلك الزمن ، إذ أن الشعوب فى تلك الأزمان لم تكن قد تقدمت إلى المستوى الذى تستطيع فيه أن تضع دستوراً ثابتاً له قواعد محددة يعرفها ويلتزم بها الجميع ، وهيئة دائمة للترشيح ، ونظاماً كفوءًا للإدارة لإجراء الانتخابات العامة كما تفعل الشعوب فى العصر الحديث . ولذا كانت الأمم والدول كلها تتبع نظام الوراثة ، خوفاً من الاضطراب ووقوع الفتن والمنازعات والحروب ، وطلباً للاستقرار . وقد وجدت أمثال هذه الظروف فى المجتمع الإسلامى أيضاً ، فأوجدت ضرورة اللجوء إلى نظام الوراثة .

هذا هو تفسير التاريخ للتحول الذى طرأ على نظام الحكم فى الإسلام ، وهو أن الظروف الواقعية صارت تقتضى أو تحتم ذلك ، ولكن المثال أو النظام المثالى ينبغى فى الوقت ذاته أن يظلَ ماثلا فى الأذهان ، ويحافظ عليه على أنه الذى يمثل نظام الحكم الحقيقى للإسلام ، وتظل قواعد ومبادىء هذا النظام مقررة فى النظريات الإسلامية ، ومدروسة ومعروفة بحيث يجب العودة إليها وتطبيقها ، كلما صار ذلك ممكناً وكلما أتاحت الظروف .

تفسير ابن خلدون :

وقد فسر « ابن خلدون » هذا التحول بمقتضى نظريته فى « العصبية » ، التى شرحها فى مقدمته ، وفسر بها كثيراً من أحداث التاريخ الإسلامى .

فبين أن هذا التطور جاء نتيجة لقوة « العصبية » وكان نتيجة حتمية لها .
والعصبية عنده هى روابط التضامن والتناصر فى الأسرة أو القبيلة الواحدة ،
والأسرة أو العشيرة الأقوى تكون هى صاحبة العصبية الأقوى أو صاحبة الشوكة
فتؤدى هذه العصبية إلى الملك كأمر طبيعى ، وكقانون لازم من قوانين الاجتماع ،
ولابد أن يتبع الملك العصبية . وقد قال ابن خلدون : إن الخلافة حينئذ
انقلبت إلى ملك — أى حين انتقلت من عصر الراشدين إلى العصر الأموى —
وعقد فصلا لتوضيح ذلك ، ولكنه فرق بين نوعين من الملك : ملك وجهته
الحق وملك وجهته الباطل ، فقرر أن الأول لايذمه الشرع لأنه ملك يعمل
للحق والصلاح ، أما الثانى فهو المذموم إذ وجهته الباطل ويعمل للظلم والبغى .
ورأى ابن خلدون أن الخلافة انقلبت إلى ملك من النوع الأول ، وأن هذا
التحول كان لابد أن يحدث نتيجة للعصبية .

وفى بيان ذلك قال : « ولما وقعت الفتنة بين على ومعاوية — وهى
مقتضى العصبية — كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ، ولم يكونوا فى
محاربتهم لغرض دنيوى أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد ، كما قد يتوهمه
متوهم وينزع إليه ملحد ، وإنما اختلف اجتهادهم فى الحق وسفه كل واحد
منهم صاحبه باجتهاده فى الحق فاقتتلوا عليه ، وإن كان المصيب عليا ، فلم
يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل ، إنما قصد الحق وأخطأ . ثم اقتضت
طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع
ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها . واستشعرته
بنو أمية فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه ، ولو حملهم معاوية على غير
تلك الطريقة لوقع فى افتراق الكلمة التى كان جمعها وتأليفها أهم عليه من
أمر ليس وراءه كبير مخالفة » .

(١) انظر فى ذلك كله : الفصل الثامن والعشرون فى انقلاب الخلافة إلى الملك »
من مقدمة ابن خلدون .

وبالنسبة إلى تولية يزيد ولاية العهد يقول : « . . فهو – أى الإمام أو الخليفة – وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك فى حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم . . ولايتهم الإمام فى هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه ، لأنه مأمون على النظر لهم فى حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته – خلافا لمن قال باتهامه فى الولد والوالد ، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فانه بعيد عن الظنة فى ذلك كله ، لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إيثار مصلحة أو توقع مفسدة ، فتنتفى الظنة عند ذلك رأساً ، كما وقع فى عهد معاوية لابنه يزيد ، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة فى الباب » . واستمر قائلا : « والذى دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس واتفاق أهوائهم ، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية ، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع ، وأهل الغلب منهم ، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها ، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذى شأنه أهم عند الشارع ، وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك » .

وضرب مثلا على قوة العصبية بأن عمر بن عبد العزيز كان يتمنى أن يعهد بالخلافة إلى القاسم بن محمد بن أبى بكر ، ولكنه لم يستطع أن يفعل ، لأنه « كان يخشى من بنى أمية أهل الحل والعقد » ، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة .

وضرب مثلا آخر فى عهد بنى العباس فقال : « أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى على بن موسى بن جعفر الصادق وسماه الرضا – كيف أنكرت العباسية ذلك ونقضوا بيعته ، وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدى ، وظهر من

الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم به الأمر » . وختم قائلا : « فالعصور تختلف باختلاف مايحدث فيها ، من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه » ٥

معانى الخلافة باقية :

وقد حدد ابن خلدون مدى التغير الذى حدث . فقرر أن الخلافة وإن كانت تحولت إلى ملك — فان معانى الخلافة قد بقيت ، وإنما التغير كان فقط فى الوازع فبعد أن كان دينا انقلب عصبية وسيفاً : يقصد بذلك أنه بعد أن كان الناس يتصرفون بوازع الدين ، والخلافة شورى ، صار الحكم مستنداً إلى العصبية والقوة ، ولكن معانى الخلافة أى مقاصدها وأهدافها بقيت ، أى أن غايات هذا الملك كانت لاتزال تحقيق مقاصد الدين والحكم وفق الشريعة الإسلامية ، بالعدل وتنفيذ الواجبات التى يأمر بها الإسلام : أى أن الحكم أو الملك استمر إسلامياً وشرعياً . وفى هذا يقول :

« وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح ، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات . فلو كان الملك مخلصاً فى غلبه للناس أنه لله ، ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه — لم يكن ذلك مذموماً . ثم بين حكمه على خلفاء الدولتين الأموية والعباسية ، فقال : « وهم وإن كانوا ملوكاً لم يكن مذهبهم فى الملك مذهب أهل البطالة والبغى ، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم ، إلا فى ضرورة تحملهم على نقضها مثل خشية افتراق الكلمة الذى هو أهم لديهم من كل مقصد . يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء ، وما علم السلف من أحوالهم . فقد احتج مالك فى الموطأ بعمل

عبد الملك ، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين . وعدالتهم معروفة . ثم تدرج الأمر فى ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذى كانوا عليه . وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الراشدين والصحابة جهده ولم يهمل » . ثم قال :

« فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معانى الخلافة : من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا فى الوازع الذى كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصدر الأول من خلفاء بنى العباس إلى الرشيد وبعض ولده » . أما بالنسبة للعصور المتأخرة فقال : « ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً » .

ولخص الأدوار التى مرت بها الخلافة فقال :

« فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا ، ثم التبست معانيهما واختلطت ، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية الخلافة . والله مقدر الليل والنهار » .

فالدور الأول الذى يشير إليه هو عصر الخلفاء الراشدين وهو عصر الخلافة الخالصة أو الكاملة ، والدور الثانى هو عصر الخلفاء الأمويين والعباسيين (ماعدا الفترات الأخيرة) وهذا عصر الخلافة المختلطة بالملك أو الملك المختلط بالخلافة : أى الذى يحقق فى نفس الوقت مقاصد الخلافة ، أما الدور الثالث والأخير فهو عصر الملك المحض الذى صار يقصد لذات الملك والأغراض الدنيوية ، وانفصل عن حقيقة الخلافة أو معانيها الدينية ، وهذا عهد دول العجم بعد العرب فى العصور المتأخرة .

هذا وصف أو تفسير ابن خلدون المؤرخ الفقيه للتطور الذى حدث والأدوار التى مرت بها الخلافة .

حول حديث يروى :

وهناك قول يروى على انه حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم كأنه كان نبوءة عما كان سيحدث فى المستقبل ، ويستشهد كثير من المؤلفين بهذا الحديث . وهذا القول هو : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضا[1] » . ونحن نرى أن هذا حديث ضعيف ، لأنه خبر واحد . أى مروى عن واحد ، ونستبعد أن يكون النبي قد تنبأ بهذا ، وإنما نرجح أنه قول مأثور لأحد التابعين أو لبعض المؤرخين ، . ومع ذلك فهو يعبر عن الاعتقاد السائد وهو أن الخلافة الحقيقية أو الكاملة استمرت ثلاثين عاماً ، وهو عصر الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى ملك . لكن لكى نعبر عن الحقيقة يجب أن يراعى هذا التحديد الذى بينه ابن خلدون ، وهو أن الخلافة لم تنته أو تذهب كلية ، وإنما بقيت معانيها أو مقاصدها ، وأن التغير حصل فقط فى الأساس الذى قامت عليه ، أما حقيقتها فقد بقيت ، فالتغير إذن لم يكن كلياً ولكن جزئياً : أى أن الخلافة فى العصر الأول كانت هى الخلافة الكاملة المثالية ، ثم نقصت عن المثال من وجه أو بعض الوجوه ، لكن معظم عناصره بقيت ، فهى خلافة أقل فى الرتبة ، أو خلافة مختلطة بالملك كما قال ابن خلدون .

ولذا فان الإمام التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية[2] المشهورة علق على عبارة « النسفى » ، وهى قوله : « والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة » — علق على هذا بقوله : « وهذا مشكل ، لأن أهل الحل والعقد من الأمة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين ، وبعض المروانيين كعمر بن عبد العزيز مثلا » . ، وأجاب : « ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لايشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة » .

---

(١) ممن رواه صاحب « المواقف » : جـ ٨ ص ٣٦٥ — شرح الجرجانى .

(٢) العقائد النسفية وشرحها : ص ١٤٣ وذكر التفتازانى أيضاً الحديث السابق .

وهذا القول يروى على كل حال ليبين أن الرأى العام فى الإسلام يتمسك بالمثال أو الخلافة الكاملة، وهى تلك التى تقوم على الشورى والاختيار التام من الأمة ، وأنه إذا كانت الظروف الواقعية والعوامل الاجتماعية قد حدثت أو أدت إلى هذا التطور ، فان تحمل ذلك أو قبوله لايكون إلا موقتاً وإطاعة للضرورة ، ولكن يلزم أن يكون المثل الكامل حاضراً دائماً فى فكر الرأى العام ، وبمجرد أن تزول تلك العوامل والظروف تجب العودة إلى تحقيق المثل الكامل . ولذا فان النظريات الإسلامية ظلت متشبثة بالمثال الكامل ولاتستخلص مبادئها إلا منه ، وتفرق بين الإمامة وهى الخلافة الحقيقية الشرعية ، وبين الخلافة الواقعية التى بعدت قليلا أو كثيراً عن الحقيقة .

بعد البيعة ليزيد :

أخذ معاوية البيعة ليزيد عن طريق حضور الوفود الذين يرسلهم الولاة إلى دمشق من الأمصار ، فكانت الوفود تصل وتظهر موافقتها على المبايعة ، وكان آخر وفد هو الذى قدم إلى معاوية مع عبيد الله بن زياد والى العراق فى سنة ستين من الهجرة . فكان معاوية يريد بذلك أن يكسب العهد صفة الشرعية بموافقة الناس ، . والروايات تبين أن القوم كانوا يبايعون ، ولم يظهر أحد الخلاف غير أربعة أو خمسة نفر بالحجاز هم الزعماء هناك ، وهم كبار أبناء الصحابة ، حيث امتنعوا عن البيعة ولم يقبلوا أن يبايعوا حتى بعد أن حضر إليهم الخليفة بنفسه .

ولكن لابد أن نلاحظ أن المبايعة التى أعلنتها الوفود لا يمكن أن تعتبر حرة تماماً ، لأنها أخذت فى ظل الحكم والسلطة ولا يمكن أن تكون ممثلة لرأى سائر الناس ، ولاسيما بالنسبة لأهل العراق والحجاز ، الذين كان من بينهم الشيعة والخوارج ، ومن لم يقبلوا حكم الأمويين إلا نزولا على حكم

الأمر الواقع . وعلى كل ، فإن الأمور مضت هادئة وكأن المبايعة تمت بموافقة أكثر الناس ، وكان فى مقدمة الموافقين أهل الشام الذين يحبون بنى أمية وهم المؤيدون لحكمهم . وقد توفى معاوية فى سنة ستين ، وهو يظن أن المهمة قد نجحت ، وأن الأمور ستستقر ، وأنه أدى خدمة جليلة للأمة بمنع مايؤدى إلى الفتنة وسفك الدماء ، ونقول كما جاء فى الحديث الشريف : « إنما الأعمال بالنيات » . وترك لابنه وصية ليعمل بها .

وصية معاوية :

وقد أورد الطبرى روايتين عن صيغة هذه الوصية لمصدرين مختلفين [١] . والمؤلفون ينقلون عادة الصيغة الأولى ، ولكنا نرجح الصيغة الثانية ونرى أنها هى الصحيحة ، لأن الأولى يبدو عليها أثر الصنعة والتزيد ، وفيها ذكر لعبد الرحمن بن أبى بكر وكان قد مات قبل معاوية ، وهذا نص الوصية كما جاء فى الرواية الثانية : —

جاء فى هذه الرواية أن معاوية لما حضرته الوفاة ، وكان يزيد غائباً دعا بالضحاك بن قيس الفهرى — وكان صاحب شرطته — ومسلم بن عقبة المرى ، فأوصى إليهما فقال :

« بلغا يزيد وصيتى : انظر أهل الحجاز فإنهم أصلك فأكرم من قدم عليك منهم وتعاهد من غاب . وانظر أهل العراق فان سألوك أن تعزل كل كل يوم عاملا فافعل ، فان عزل عامل أحب إلى من أن تشهر عليك مائة ألف سيف . وانظر أهل الشام فليكونوا بطانتك وعيبتك ، فان نالك شىء من عدوك فانتصر بهم ، فاذا أصبتهم فاردد أهل الشام إلى بلادهم فانهم إن قاموا بغير بلادهم أخذوا بغير أخلاقهم . إنى لست أخاف من قريش إلا

(١) الطبرى : جـ ٥ ، ص ٣٢٢ و ٣٢٣ « طبعة دار المعارف » .

ثلاثة : حسين بن على ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير . فأما ابن عمر فرجل قد وقذه الدين فليس ملتمساً شيئاً قبلك ، وأما الحسين بن على فإنه رجل خفيف وأرجو أن يكفيكه الله بمن قتل أباه وخذل أخاه ، وإن له رحما ماسة وحقاً عظيما وقرابة من محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا أظن أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه ، فان قدرت عليه فاصفح عنه ، فانى لو أنى صاحبه عفوت عنه . وأما ابن الزبير فانه خب ضب فاذا شخص لك فالبد له ، إلا أن يلتمس منك صلحاً فان فعل فاقبل . واحقن دماء قومك ما استطعت » .

ظهور المعارضة :

وآلت الخلافة إلى « يزيد » فى هدوء ، ولكن لم يمض قليل حتى ظهرت المعارضة وبدأت بوادر الثورة فى العراق والحجاز . فقد تحركت الشيعة فى العراق واجتمعوا عند زعيم لهم بالكوفة ، وقرروا أن يكتبوا إلى الحسين يدعونه للقدوم إليهم ليبايعوه ، فكتبوا إليه مائة وخمسين صحيفة[١] . ولما كان الحسين لم يبايع وغير موافق على تولية يزيد ، وأن يتحول الحكم إلى الأسرة الأموية فقد رأى من واجبه أن يلبى الدعوة ، وكتب إليهم فى رسالة يقول[٢] : « . . فلعمرى ما الإمام إلا العامل بالكتاب ، والقائم بالقسط ، والدائن بدين الحق ، والسلام » .

ثم جرت الأحداث ، فبعث إليهم الحسين ابن عمه مسلم بن عقيل ، ولكن ابن زياد والى العراق استطاع أن يقبض عليه ، إذ خذله الذين كانوا تابعوه فقتل ، ولما توجه الحسين إلى العراق قابله جيش أرسله ابن زياد ، ولم يكن مع الحسين غير أهل بيته وبعض أنصار له ، فصمم جنود ابن زياد على

(١و٢) ابن الأثير : ج ٤ ص ٩

قتاله أو يستسلم فأبى الحسين وقاتل حتى قتل – رحمه الله . وقد هزت هذه هذه المأساة الدامية قلوب الناس ، وكان لها أثر عميق ونتائج بعيدة المدى . وبعد مقتل الحسين شرع عبد الله بن الزبير يدعو الناس إلى نفسه بمكه . وهو يريد أن يعيد الخلافة إلى موطنها الأصلى فى الحجاز ، ويعيدها إلى سابق عهدها كما كانت فى عهدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فبايعه كثير من الناس .

وثار أهل المدينة أيضاً ، إذ كان قد ذهب وفد منهم إلى يزيد بدمشق ولم يرضوا عن بعض ماشاهدوا أو سمعوه من سيرته : التى لاتتفق مع ما يعرفون من سيرة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما والصحابة : من الزهد والتقوى وما يحفظ لمنصب الخلافة وقاره ، فثاروا وحاصروا من كان من بنى أمية بالمدينة . وأعلنوا خلع يزيد . فأرسل يزيد جيشاً من الشام لإخضاع الثائرين بالمدينة ، ثم الذهاب لمقاتلة ابن الزبير بمكة . فحدثت وقعة الحرة عند المدينة التى قتل فيها عدد من اهمها ، ثم توجه الجيش إلى مكة فحاصرها . وفى أثناء الحصار جاء الخبر بموت يزيد ، فى منتصف ربيع الأول سنة ٦٤ هـ. وتروى مصادر التاريخ أن قائد هذا الجيش وهو الحصين بن نمير فاوض ابن الزبير سراً على أن يبايعه هو وجنده بالخلافة ، إذا خرج معهم وذهب إلى الشام ، ولكن ابن الزبير لم يوافق ولم يرض أن يغادر الحجاز ، ولعله لم يكن مقتنعاً بأن الأمر سيتم له على هذا النحو .

معاوية الثانى :

توفى يزيد ، وكان قد عهد بالأمر من بعده لابنه معاوية الثانى ، فتولى الخلافة وبويع له بدمشق . ولكن عبد الله بن الزبير أعلن الدعوة إلى نفسه جهرة بمكة ، فبايعه أهل مكة وأهل المدينة ، وأصبح الحجاز منفصلا عن الدولة . ولكن معاوية هذا كان ضعيفاً أو مريضاً ، فلم يستطع أن يفعل

شيئاً ، ولم تطل مدته أكثر من أربعين يوماً على قول[١] ، أو ثلاثة أشهر على قول آخر[٢] ، وتوفى وهو ابن ثلاث عشرة سنة ، فى رواية ، أو واحد وعشرين عاماً فى رواية أخرى — قيل بالسم أو بالطاعون، ومات دون أن يعهد لأحد .

وروى أنه فى آخر إمارته أمر فنودى الصلاة جامعة ، فاجتمع الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أما بعد ، فانى نظرت فى أمركم فضعفت عنه ، فابتغيت لكم رجلا مثل عمر بن الخطاب فلم أجد ، فابتغيت لكم ستة فى الشورى مثل ستة عمر فلم أجد ، فأنتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم . ثم دخل منزله ولم يخرج إلى الناس وتغيب حتى مات .

هذه صيغة الخطبة كما وردت فى الطبرى[٣] وابن الأثير[٤] . ولكن هناك زيادة تذكرها بعض الكتب ليست موجودة فى هذين المصدرين ، وهى أنه قال : « أيها الناس ، إن جدى معاوية نازع الأمر أهله ومن هو أحق به منه لقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو على بن أبى طالب . . الخ » ... وتمضى هذه الزيادة فتقول إنه طعن فى جده وأبيه وذم أفعالهما . . وأنه أعلن تنازله عن الخلافة . فهذه الرواية لا يقبلها العقل ، وظاهر أنها موضوعة من بعض الشيعة أو خصوم بنى أمية لتجرى على لسان أحدهم طعناً فى جدهم مؤسس دولتهم وابنه من بعده ، وكيف يسب عاقل هكذا أباه وجده علناً أمام الناس ، وهل صار معاوية هذا متشيعاً لعلى بن أبى طالب ؟ إنه لو كان هذا حدث لثار عليه أهله والناس جميعاً فى الشام ؛ وليس صحيحاً أنه تنازل عن الخلافة ، ولكن كان مريضاً متغيباً فى منزله ،

---

(١) الطبرى : جـ ٥ — ص ٥٠٣
(٢) ابن الأثير : جـ ٤ — ص ٥٥ (ذكر القولين) .
(٣) الطبرى : جـ ٥ — ص ٥٣٠ .
(٤) ابن الأثير جـ ٤ — ص ٥٥ .

فأول بعضهم ذلك بأنه اعتزل .

أزمة خطيرة :

على كل ، فان موته دون أن يعهد لأحد أحدث أزمة خطيرة . فقد كان أخوه خالد بن يزيد صبياً صغيراً ، وأبى القادة وأولو الرأى أن يولوا عليهم غلاماً صغيراً . وكان أمر ابن الزبير قد استفحل وبايع له الناس من أنحاء الدولة ، فرأى فريق من جند الشام على رأسهم الضحاك بن قيس أمير دمشق أن يبايعوا لابن الزبير ، وحتى مروان بن الحكم كبير بنى أمية فكر فى الذهاب إلى ابن الزبير ليبايعه ، ويأخذ منه الأمان . ولكن سائر الجند والقادة بزعامة حسان بن مالك زعيم القبائل اليمنية — الذين كانوا أقوى المؤيدين لبنى أمية وهم أخوال يزيد — رفضوا أن يخرج الأمر عن بنى أمية وأن يبايعوا لابن الزبير ، فحدث خلاف شديد ولبث الشام ستة أشهر بدون إمام . وأخيراً اتفق القوم على أن يعقدوا مؤتمراً للشورى ، يبحثون فيه عمن يصلح للخلافة ويصلوا فى ذلك إلى قرار .

مؤتمر الجابية وخلافة مروان :

وقد عقد هذا المؤتمر فى أواخر سنة ٦٤ هـ فى الجابية — وهى مكان بين الأردن ودمشق — وكان مؤتمراً تاريخياً له أعظم النتائج فى تاريخ الخلافة والإسلام[١] — وهذا المؤتمر يشبه مؤتمر السقيفة ، فى أن الناس اجتمعوا من تلقاء أنفسهم فى حرية ليتشاوروا ويبحثوا فيمن يولونه عليهم إماماً أوخليفة ، وإن كان هذا المؤتمر قاصراً على أهل الشام ، لكن دمشق كانت حينئذ مركز الدولة كما كانت المدينة مركزها من قبل . وقد استمر انعقاد هذا

---

(١) انظر التفاصيل عن هذا المؤتمر والدولة الأموية فى كتاب : « عبد الملك بن مروان » للدكتور ضياء الدين الريس .

المؤتمر أربعين يوماً . وكان حسان بن مالك يصلى إماماً بالناس ، فكان بمثابة رئيس للمؤتمر .

وقد عرض المجتمعون أسماء المرشحين : فذكر اسم عبد الله بن عمر وتقواه وقدمه فى الإسلام ، ولكن قيل إنه رجل ضعيف وليس بصاحب أمة محمد الضعيف ، وعرض اسم عبد الله بن الزبير فذكرت فضائله وميزاته ، ولكن قيل إنه نكث بيعتين وخلع خليفتين ، هما يزيد وابنه معاوية . فلم يوافق المجتمعون على ترشيحهما . وذكر خالد بن يزيد فاعترض عليه بأنه صغير السن ، لا يصلح لتولى هذا المنصب الجليل . وأخيراً بعد المداولات والمشاورات استقر الرأى على اختيار « مروان بن الحكم » . فانتخبه المؤتمر خليفة وإماماً للمسلمين بالإجماع . وكانت أسباب اختياره أنه شيخ قريش فى ذلك الوقت ، وسيد بنى عبد مناف ، وكبير بنى أمية ، وابن عم الخليفة المظلوم عثمان ، والذى دافع عنه يوم الدار والمطالب بدمه ، إلى جانب مايعرفون من تقواه وكفاءته وشجاعته .

وهكذا قامت خلافة مروان على أساس الشورى ، إذ انتخب بالاختيار الحر من الذين شهدوا المؤتمر وهم أهل الحل والعقد فى مركز الدولة ، وبويع بإجماعهم ، فكانت طريقة توليته إذن طريقة دستورية شرعية ، وإن كان الاجتماع قاصراً على أهل الشام ، لكن لم يكن من الممكن اجتماع الناس من جميع الأقاليم . بذلك صار فى العالم الإسلامى إذ ذاك بيعتان وخليفتان : عبد الله بن الزبير بالحجاز ، ومروان بن الحكم بالشام . ولما كان لابد من توحيد الدولة الإسلامية فقد كان على أحدهما أن يتغلب على الآخر ويتم التوحيد ويجمع كلمة الأمة . فكان لابد من معارك وحروب ، وكانت هذه هى الفتنة الثانية بعد الفتنة الكبيرة السابقة .

خلافة عبد الملك بن مروان :

وتوفى مروان فى أثناء ذلك سنة ٦٥ هـ . بعد أن تمكن من ضم مصر إلى حوزة خلافته بالشام ..وكان الذى اتفق عليه حين بويع بالخلافة أن يكون الأمر من بعده لعمرو بن سعيد بن العاص من بنى أمية، ثم لخالد بن يزيد، ولكن مروان وجد بعد توليه الخلافة أن الأسلم والأكفل للاستقرار أن يكون الأمر فى بيت واحد والعودة إلى الوراثة المباشرة ، فاستشار القواد وأولى الرأى فى الدولة وبموافقتهم عقد العهد من بعده لابنيه : عبد الملك فعبد العزيز ، وتم ذلك قبل وفاته بشهرين . فعند وفاته آلت الخلافة بالاتفاق إلى ابنه عبد الملك بن مروان .

وقد برهنت الأحداث التالية على أن مروان لم يخطىء حين جعل ولاية العهد لابنه عبد الملك ، فقد كان عبد الملك كفوءاً لتولى هذا المنصب الجليل ، ويجمع الصفات والشروط التى تؤهله للقيام بهذه المسئولية . فقد كانت نشأته بالمدينة وعاش فيها أربعين عاماً ، وتثقف بالعلوم الإسلامية والعربية حتى صار من فقهاء المدينة المعدودين ، كما كان عابداً تقياً ،وبعد أن تولى الخلافة أثبت أنه يمتاز بالحكمة وحسن السياسة وسداد الرأى إلى جانب الحزم وقوة الإرادة . قال أبو الزناد : «كان فقهاء المدينة أربعة : سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وقبيصة بن ذؤيب وعبد الملك بن مروان » . وقال الجاحظ عنه : « كان عبد الملك بن مروان سنان قريش وسيفها رأياً وحزماً ،وعابدها قبل أن يستخلف ورعا وزهدا » . وسجل ابن خلدون حكمه عليه فقال : « وعبد الملك صاحب ابن الزبير أعظم الناس عدالة . وناهيك بعدالته احتجاج مالك بفعله وعدول ابن عباس وابن عمر إلى بيعته عن ابن الزبير وهم معه بالحجاز » . فعبد الملك من أعظم خلفاء الإسلام والعرب ، وكان يقتدى

فى تنظيم الدولة بأمير المؤمنين الخليفة عمر بن الخطاب [1] .

وقد نهض عبد الملك لتحقيق المهمة الكبرى التى ألقيت على كاهله ، وهى إعادة توحيد الدولة ، والدفاع عنها ، ثم استئناف الفتوحات الإسلامية لنشر لواء الإسلام ، فنجح فى توحيد الدولة بعد جهاد ثمانى سنوات ، وضم العراق ثم الحجاز ، وانتهى أمر عبد الله بن الزبير بمقتله سنة ٧٣ هـ . واجتمعت الأمة ثانية على خليفة واحد ، ولذلك سمى عام ٧٤ من الهجرة عام الجماعة الثانى ، لأنه اجتمعت فيه كلمة الأمة وعادت الوحدة . وبعد ئذ استطاع ، عبد الملك أن يواصل الفتوحات شرقاً وغرباً ، وفى عهده وبفضل قيادته تم تحرير بلاد المغرب من احتلال الروم واستمر بناء المغرب العربى الإسلامى . كما أن عبد الملك حطم شوكة الخوارج وقضى على دولتهم . فالى عبد الملك بن مروان يرجع الفضل فى حفظ كيان الدولة الإسلامية واستمرار حياتها موحدة قوية فاستقرت قواعدها ، ولذلك استمرت ثابتة قائمة بعده مدة طويلة ، وحتى بعد أن تغير الحكام وجاءت أسرة جديدة ظل كيان الدولة محفوظاً واستمرت حياتها .

الوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز :

وظهرت عظمة الدولة والإسلام فى عهد ابنه الوليد بن عبد الملك الذى آلت إليه الخلافة بالعهد ، إذ كان عمه عبد العزيز بن مروان قد توفى من قبل . وقد سار الوليد على سنة أبيه ، وتوالت الفتوحات فى المشرق والمغرب حتى بلغت حدود دولة الإسلام جبال البرانس غرباً وحدود الصين شرقا ، فكانت دولة الإسلام أكبر وأرقى الدول فى العالم ، وفى عهده فتحت الأندلس التى سيكون لها أثر كبير فى نقل الحضارة إلى بلاد الغرب . وخلفه

(١) انظر السيرة الكاملة لعبد الملك بن مروان والأحداث التى وقعت فى عهده فى كتاب « عبد الملك بن مروان » : للدكتور ضياء الدين الريس .

أخوه سليمان فواصل نفس السياسة ، ولم تطل مدته . وكانت أجل مأثرة أسداها للأمة أنه لم يعهد بالأمر لأحد من أولاده ، ولكن عهد بالخلافة لأفضل القوم فى ذلك الوقت وهو « عمر بن عبد العزيز » ، وهو المثل الكامل فى التقوى والورع . فأعاد رونق الإسلام وجدد حياة الدولة على أساس العدل والعمل لصالح الأمة الإسلامية . فكان عهده غرة فى جبين الدولة الأموية ، ويعتبره المؤرخون الخليفة المتمم لعهد الخلفاء الراشدين .

هذه هى السيرة العامة للخلافة أو التطورات التى مرت بها منذ قام نظام الخلافة فى اجتماع السقيفة ، وتباعاً حتى نهاية القرن الأول الهجرى ، وهذا العهد كله كان هو عصر الصحابة فالتابعين ، وهو عصر قوة الإسلام وحيويته ، وقد بلغت دولة الإسلام والخلافة ذروة مجدها فى أواخر هذا القرن . ونكتفى بتتبع أطوار الخلافة حتى هذا الوقت .

ويتبين من هذا الاستعراض والتتبع صدق ملاحظة ابن خلدون وحكمه من أن الخلافة . وإن كان شابها عنصر من الملك وتحولت عن أصل الشورى إلى الوراثة — فان معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت . وإذا كان حدث خلاف أو انقسام من حين لآخر فان الدولة فى شكل ما استمرت فى سيرها ، وأحكام الشريعة الإسلامية فى الجملة منفذة ، والإسلام محتفظ بعزته وقوته . وهو ينتشر ويعتنقه الأفراد والجماعات فى جميع الأنحاء ، لما تشعر به الشعوب من حكم العدالة والمساواة وحفظ الكرامة ، بدل الظلم والقهر والطغيان الذى كانوا يحكمون به من قبل دول الفرس والروم[1] وغيرهم . وكان الخلفاء — سواء من خلفاء الصدر الأول أو الخلفاء الأمويين أو العباسيين بعدهم ، حتى أواسط القرن الثالث بعد الهجرة —

---

(١) انظر فى ذلك كتاب « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية » فصل : « الإسلام والشعوب » — للدكتور ضياء الدين الريس .

فى جملتهم رجالا أكفاء أقوياء مدركين لمسئولياتهم مخلصين لله والإسلام وأثبتوا تفوقاً فى الإدارة والسياسة ، ولذا ظلت الدولة الإسلامية والخلافة تسمو إلى مراقى القوة والمجد ، وساد الأمن فى عهودهم ، وأخذت الحضارة تنمو وتزدهر مستندة على الأسس التى وضعها الإسلام ومدفوعة بروحه ، وهى الحضارة التى كان لها أكبر الأثر فى تقدم الإنسانية بعد ذلك فى جميع أنحاء العالم .

الخلافة العثمانية :

ولقد استمرت الخلافة عبر القرون فى العالم الإسلامى فى صورة أو أخرى — حقيقة أوشكلا — حتى العصر الحديث ، وكانت آخر صورة لها هى الخلافة العثمانية . ومع أن هذه الخلافة لم تنشأ فى الأصل نتيجة المبايعة الحرة العامة ، بل قامت على القوة والغلبة ، ولم تكن مستوفية للشروط التى يريدها الإسلام ، وجرت على نظام الوراثة — إلا أنها ظلت تمثل قوة الإسلام ووحدة أكثرية المسلمين ، وقامت طويلا بواجب الدفاع عن الأوطان الإسلامية وحفظ كيانها ، وكان المجتمع الإسلامى قد صار على استعداد — مادامت المبايعة العامة قد صارت غير ممكنة التحقيق — على استعداد لأن يعترف بالولاء لأكبر دولة إسلامية تقوم بواجب الدفاع عن الإسلام وأوطانه ويعترف برئيس تلك الدولة على أنه الخليفة الواجب طاعته ومعاونته ، وهكذا كان اعتراف الجزء الأكبر من العالم الإسلامى بالدولة العثمانية ورئيسها خليفة للمسلمين . ولكن لما اعترى الوهن هذه الدولة وضعفت عن القيام بواجب الدفاع الذى ينتظره منها المسلمون وعن العمل لحفظ قوة الإسلام وعزته فقدت أساس وجودها كقائدة للعالم الإسلامى ، ووجب أن تنتقل هذه القيادة لدولة إسلامية أخرى .

ثم انتهت الدولة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، فانتهت خلافتها التى

كانت مرتبطة بها . وكان هذا مجرد انتهاء دور فى تاريخ الخلافة ، أو انتهاء ارتباط الخلافة بدولة أو أسرة معينة ، كما انتهت آدوار من قبل ، وانتهى ارتباط لها بدولة أوأسرة أخرى . أما حقيقة أو نظام الخلافة نفسه فلا يمكن أن ينتهى ما دامت الأمة الإسلامية موجودة والإسلام قائماً ، لأن الخلافة ليست دولة معينة أو شخصاً بذاته ، ولكنها النظام الذى يمثل وحدة المسلمين ويجمع قواهم ، وبواسطته يستطيعون أن يتعاونوا ويتكاتفوا ويتناصروا ، وبهذا التعاون يحفظون الإسلام نفسه ويدافعون عن أوطانه ويتمكنون من تنفيذ الواجبات التى يأمر بها الإسلام .

الخلافة فى العصر الحديث :

فاذا كان دور للخلافة قد انتهى ، فان من واجب المسلمين أن يعملوا لبدء الدور الجديد لها . وليس المهم الاحتفاظ بلفظ خليفة أو خلافة فالإسلام لاتهمه الأسماء ولا الألقاب ، وإنما تهمه الحقيقة والجوهر . وإذا بحثنا عن حقيقة الخلافة فانها « قيادة عامة للأمة الإسلامية تمثل وحدتها وتحفظ كيانها وتذب فإنه يمكن أن نعرفها بأنها الأخطار ، وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادىء الإسلام »[1] . وهذه هى الحقيقة التى كانت موجودة فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وممثلة فى قيادته مع المؤمنين أو الصحابة ، وهى الحقيقة التى استمرت فى عهد خلفائه الراشدين ، والتى أجمع المسلمون يوم السقيفة على وجوب استمرارها ووجودها وبقائها ، فانتخبوا أبا بكر ليمثل استمرار هذه الحقيقة ولتبقى وحدة المسلمين ، ويبقى النظام الذى أقامه الرسول عليه السلام لحفظ الدين وحماية الأمة ، ثم اتفق المسلمون فى كل العصور على ضرورة استمرار هذا النظام لأنه هو السنة العملية للرسول التى يجب اتباعها وتطبيقها فى كافة الأجيال .

---

(١) ضياء الدين الريس : « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » ص ٣٠٣ .

هذه هى حقيقة الخلافة ، وهى : «إقامة الدولة الإسلامية واستمرارها» والدولة الإسلامية هى التى تقوم على أساس الإسلام ، وتنفذ شريعته وتحفظ أوطان الإسلام وتدافع عن أهله ، وتعمل لنشر رسالته فى العالم . وهذه الحقيقة أو هذه الدولة هى التى قرر علماء الإسلام أنها فرض أو ركن — كما قدمنا بيان ذلك وأثبتناه فى الفصل السابق وفى الفصل الحالى . وإذا كانوا قد أسموها خلافة أو إمامة فانما كانوا يستعملون الأسماء التاريخية أو التقليدية ، ومن الممكن الآن إطلاق أسماء أو ألقاب أخرى تناسب التطور السياسى فى العصر الحديث .

فالحق أن لاجدال حول هذه الحقيقة ، وأن إيجاد دولة أوقيادة عامة للاسلام فرض واجب على المسلمين أو ركن أساسى للدين ، وأن الأمة تكون مقصرة ويقع عليها الإثم من الوجهة الدينية إذا لم تقم بهذا الواجب ، بل تكون مقصرة فى حق نفسها ومصلحتها ومصيرها . وعلى ذلك فلاشك أن الأمة الإسلامية فى العصر الحاضر ومنذ انتهت الخلافة من تركيا — أى من نحو نصف قرن — مقصرة فى أداء هذا الواجب ومتحملة نتيجة لذلك مسئولية أمام الله ، والإثم واقع على الرؤساء والعلماء وأولى الأمر والرأى فيها ، لأن الوجوب يقع عليهم أولا ، وهم المسئولون فى المرتبة الأولى عن حفظ الأمة والدين ، وتنفيذ الواجبات التى يأمر بها الدين الذى يؤمنون به . فالأمة الإسلامية تمر فى الوقت الحاضر بدور انتقال ، والفرض والوجوب قائم ، ووجودها ومصيرها يحتمان عليها أن توجد وحدة بينها بصورة ما ، وأن تضم جهودها وقواها لتصبح أمة قوية عزيزة بين الأمم ، وتستطيع أن تستأنف رسالتها لنشر دين التوحيد والعدالة والفضيلة فى العالم ، لرقى

---

(١) لبحث هذا الموضوع بالتفصيل انظر كتاب .
« الإسلام والخلافة فى العصر الحديث » : للدكتور ضياء الدين الريس .

الإنسانية والأخلاق وتحقيق السلام والإخاء بين الشعوب والدول . وهذه هى رسالة الإسلام ، وهى رسالة عالمية .

أجل ، هذا هو واجب الأمة الإسلامية اليوم . ومن الممكن بل الواجب أن يطور النظام السياسى للاسلام فى العصر الحديث ، وهذا التطور تجيزه مبادىء الإسلام أيضاً . فليس من اللازم أن توجد دولة واحدة ، إذ أن علماء الإسلام أجازوا تعدد الحكومات أو الدول — كما سنعرف ذلك فى فى الفصل التالى — وليس من الواجب أن تنحصر السلطة فى فرد أو شخص أو أسرة ، وليس من الضرورى — كما قلنا — الاحتفاظ بالألفاظ والأسماء السابقة أو التقليدية ، وإنما كل الذى يوجبه الإسلام فى العلاقات بين دوله هو أن تتحقق الفروض والأصول الأساسية ، وهذه الفروض أو الأصول هى : الاتحاد فى أية صورة عملية بين المسلمين ، لأن الله يأمرهم بالاتحاد ، وأن يقيموا دولتهم أو دولهم على أساس الشورى ، وأن يكون « أمرهم شورى بينهم » فى كل الأمور ، وأن يتعاونوا دائماً على « البر والتقوى » وكل ماهو خير وما يؤدى إلى قوتهم وصلاح أحوالهم ، وأن يقوموا متضامنين بواجب الجهاد — وهو الفرض العظيم — لصد الأعداء وحماية أوطان ودول الإسلام ، وأن يعملوا لرقى الجماعات بالتزام الفضائل والدعوة إلى المعروف ، ومنع الرذائل أو إزالة المنكرات ، وأن يبذلوا الجهد لنشر رسالة الإسلام بين العالمين .

ولتحقيق كل هذه الواجبات والغايات يجب أن تكون هناك « قيادة للمسلمين فى صورة شورية جماعية ، تنبع من إرادة الأمة وترتكن عليها » . وبهذا تكون الأمة قد أدت الواجب عليها وقامت بالفرض أو الفروض التى يأمرها بها الدين ، وبذلك يكون أمر الإسلام وتاريخه متصلا ، والإسلام باق قوة عملية تحفظ الطاقة الروحية للمجتمعات الإسلامية ، وتتجه لتدفع

العالم نحو الرقى الإنسانى أو الأخلاقى ، ونحو شروق عهد جديد من الأخوة والتعاون والسلام .

فهذا هو التطور العام أو الأدوار التى مرت بها الخلافة الإسلامية ، وهذه هى حقيقتها أو جوهرها ، وهذا هو موقفها من العصر الحاضر أو موقف العصر منها ، وهذه هى الأسس التى يبنى عليها تطورها فى العصر الحديث .

والآن نعود لاستكمال البحث عن حقيقة الإمامة أو النظام الإسلامى ، فنبين منشأه والعقد الذى يقوم عليه والمصدر الذى يستمد منه سلطته ، وسائر المسائل والقضايا التى تتصل بهذا العقد أو تتفرع عنه . وهذا هو الفصل التالى الذى عنوانه : « العقد السياسى ومسائله » .

الفصل السادس

العقد السياسى ومسائله

نظرية العقد :

أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها — ما عدا الشيعة [1] — على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أى لا النص والتعيين . وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقان ، فاذا بطل أحدهما لم يبق إلا الآخر [2] . وصاغ علماء الفقه ذلك الصيغة القانونية ، فقالوا : « إن الإمامة عقد » . والعقد فى عرفهم له مدلوله الخاص ، فهناك ماهية مشتركة ، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه وأحكامه ، وشروطه .

وقد بحث الأستاذ الدكتور « السنهورى » طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية ، فقال عنه : « إنه عقد

---

(١) على أنه ينبغى أن لانحمل مذهب الشيعة أكثر مما يحتمل : فإن الموقف قد انتهى عندهم إلى أن الإمام صار مختفياً ، وعاد الأمر إلى تولية أو إقرار أحد المجتهدين من الأمة مكانه على أن يكون نائباً عن الإمام المختفى . واستمر العمل بذلك منذ القرن الثالث إلى العصر الحاضر وهؤلاء هم « الإمامية » على حين أن الشيعة « الزيدية » يعترفون بإمامتى أبى بكر وعمر : أى أنهم اعترفوا فى هاتين الحالتين بالبيعة والانتخاب ، وهم يذهبون إلى أن الإمامة شورى فى جميع أبناء فاطمة ، فأقروا مبدأ الشورى وإن حصروه فى دائرة .

(٢) جاء فى « الإرشاد » لإمام الحرمين (ص ٤٢٣) ما يأتى :

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار (أى من الأمة) . قال الإمام الغزالى أيضاً فى « الرد على الباطنية » (ص ٦٤) :

« نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار » .

حقيقى »[١] : أى أنه عقد مستوف للشرائط ، من وجهة النظر القانونية . ووصفه بأنه مبنى على الرضا، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذى يستمد منه الإمام سلطته ، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمة . ثم أشار فى مواضع أخرى إلى أن مفكرى الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية « روسو » ؛ وهى التى تقول إن الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها؛ نتيجة لتعاقد حر بينهما[٢] ، وأنهم عرفوا نظرية « السيادة » كما عبر عنها « روسو » فيما بعد ، وإن كانت نظرياتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها[٣] .

وهذه الملحوظات ذات مغزى تاريخى هام ؛ فاننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسى يعتبر فى نظر أهل أوربا « أبا الديمقراطية الحديثة » ، وأن كتابه : « Le Contrat Social » كان يعد بمثابة الإنجيل لدى زعماء « الثورة الفرنسية » التى ولد منها العالم الغربى الحديث — أدركنا إلى أى حد من الدقة ، والسمو ، والأصالة الفكرية ، وصل الفكر الإسلامى فى أبحاثه

---

(1) A. Sanhoury ; Le Califat, p. 94 (Paris 1926).

وهذا نص عبارته :

L'acte d'élection est un véritable contrat. dont le bus est d'investir le Calife de l'autorité suprême.

وأيضاً :

"Du moment que le Calife élu est investi de pauvoire, en vertu de l'acte d'élection. qui est un véritable contrat entre lui et la Nation. it en réulte qui son autorité dérive de cette dernière".

(2) "Le Califat" ; p. 5.

فن ذلك قوله :

"Non-il n'est pas nécessaire de lire Rousseau ou Lénine pour s'apercveoir que dans L'esprit de la théorie orthodox du droit musulman (et non pas La théorie Chite). le Calife est le mandataire du la communauté musulmane. etc."

(3) Ibid., pp. 17-19.

القانونية ، هكذا قبل مجيء « روسو » وأتباعه بقرون عديدة . وذلك أيضاً مع فارق : فان العقد الذى تكلم عنه « روسو » كان مجرد افتراض ، لأنه بناه على حالة تخيلها فى عصور ماضية سحيقة ، ولا يوجد عليها برهان تاريخى ، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخى ثابت : هو تجربة الأمة فى خلال العصر الذهبى للاسلام ، وهو عصر «الخلفاء الراشدين» ، يوم كان الأمر كما وصف أمير الشعراء « شوقى » فى هذا البيت الخالد :

والدين يسر ، والخلافة بيعة والأمر شورى ، والحقوق قضاء !

المعاملات و « البيعة » :

لقد صور علماء الشريعة الاتفاقات التى تنشئها الإرادات الإنسانية الحرة ، ويتم بها التعامل بين الناس — فى أحوال خاصة وبشروط معينة — على أنها « عقود » ، وأقاموا نظاماً متناسقاً محكما يتألف من مجموعات هذه العقود . وتلك هى التى تكون القسم الأكبر من القانون الإسلامى ، الذى يسمى « بالمعاملات » ؛ وهو يقابل القسم الآخر الذى يسمى « العبادات » فمنها عقد « البيع » — وهو أوضحها وأكثرها دوراناً ، ويمكن أن يعتبر النموذج الطبيعى — وعقود « الصلح » و « الشركة » و « الإجارة » ، « والهبة » إلى آخرها . ومن بين هذه العقود — وطبيعته لا تخرج عن حدود الماهية المشتركة لكل أنواع التعامل التى ذكرنا — عقد « الإمامة » ، فهو مندرج تحت هذا النظام ؛ وبعض العقود القريبة التى يمكن أن توجد بينه وبينها أوجه للمقارنة ، عقود « الوكالة » و « الوديعة » و « القضاء » .

وقد سميت الصورة التى بها يتم التعاقد على موضوعه : « بالبيعة » — قياساً على ما يتم فى العقد الأول النموذجى ؛ وهو « البيع » . ولذا قال

« ابن خلدون » : « وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم فى يده ، تأكيداً للعقد ؛ فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى ، فسمى « بيعة » مصدر « باع [1] » . إلا أنه ينبغى أن ننوه بأن عقد « الإمامة » فى النظام الاجتماعى هو العقد الأول . أو الأكبر ، الذى ترتكز عليه باقى العقود ، ومنه تستمد شرعيتها ؛ بل هو الدعامة التى يقوم عليها النظام كله .

حرمة العقود فى الإسلام :

وحرمة العقود وقدسيتها مصونة فى الإسلام ؛ فقد أوجب الله الوفاء بها ، وتعاقبت الآيات والأحاديث ، مؤكدة ذلك ، داعية إليه . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . » — المائدة : ١ ، وهذا نص . وقوله : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا . » — الإسراء ٣٤ . وقوله : وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا . إن الله يعلم ما تفعلون » — النحل : ٩١ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام ؛ « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا ائتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر . وإذا خاصم فجر » . رواه الشيخان ؛ وقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الغادر يرفع له لواء يوم القيامة يقال : « هذه غدرة فلان ابن فلان » ، كما ورد فى الصحيحين .

ولما كان للعقود هذه القداسة ، فان الفقهاء قد عنوا أشد عناية ببحث الصيغ المختلفة ، وتحديد مدلولات الألفاظ الواردة بها ، حتى يمكن التأكد من أن كل عبارة تؤدى المعنى الخاص الذى يراد منها فى سياق التعاقد ؛ كما أنهم حرصوا كل الحرص على أن يضعوا من الشروط ما يمكن الوثوق

---

(١) المقدمة : ص ١٧٤ ، الفصل التاسع والعشرون .

معه من أن التعاقد وقت إمضاء العقد كان مظهراً لإرادة حرة ، تامة الحرية ، وكاملة الشعور بنفسها ؛ وينبني على ذلك أن كل ما يؤثر فى حرية الإرادة أو تمام معناها ، من عامل ذاتى أو خارجى ، طبيعى أو طارىء : فانه لابد أن يؤثر فى صحة التعاقد وترتب أثره عليه ، جزئياً أو كلياً .

وأهم عناصر العقد — بعد هذا كله — شروطه ؛ إذ أن صحته تتوقف على وجودها . ولكنا نرجىء الكلام على هذا الآن : لأننا سنتكلم على شروط عقد « الإمامة » فى الفصل التالى .

* * *

الأمة هى الأصل :

ولما كان كل عقد يتم بايجاب وقبول ، فان أول أمر يعنينا أن نبحث عمن هو الموجب لعقد الإمامة ؟ أو بعبارة أخرى : من هو المنشىء له وصاحب المصلحة الأولى فى إيجاده ؟ . والإجابة على هذا السؤال لن يكون من شأنها أنها توضح طبيعة العقد فحسب ، ولكنها تعين أيضاً أهم عامل يمكن به أن تحدد طبيعة الدولة ، التى تنشأ نتيجة لهذا التعاقد . وإذا كانت لها هذه الأهمية فاننا نعرض الإجابة على السؤال مقترنة بالأدلة التى تؤيدها ، كما يمكن أن تستنتج من أقوال الفقهاء والمتكلمين .

إن المتتبع لهذه الأقوال لايشك فى أن هناك جواباً واحداً ورد فى كلام المؤلفين ، تارة بطريق التضمين ، وتارة بصريح العبارة ؛ وهو أن الموجب الأول لعقد الإمامة أو الطرف الأول إنما هو الأمة ، الأمة كوحدة متضامنة ذات ذاتية مستقلة . وهم يعبرون عنها تارة بهذا اللفظ ، وآنا آخر يشيرون إليها بقولهم : « المسلمون » .

وهذه هي الأدلة المثبتة لذلك :

(أ) فقد سبق أن ذكرنا أنهم قالوا ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان ؛ النص — ويقصدون به التعيين من الله — والاختيار ، أى من الأمة . فما دام أنه لم يقم دليل على الطريق الأول ، فلا يبقى إلا الثانى ؛ وهو أن الأمةهى التى تختار من يتولى أمورها ، وذلك بواسطة البيعة الصحيحة الشرعية .

(ب) ثم إن العلماء قد اعتبروا إقامة الإمامة إحدى الفروض الكفائية ، وتحديد معنى الفرض « الكفائى » عندهم أنه هو الذى يقع الوجوب فيه على « الأمة » بأسرها ، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمة . فالأمة هى التى يجب عليها إقامة الإمامة ، هى المسئولة أولا عن أداء هذا الفرض ، والمطالبة بتنفيذه ؛ وإذن فهى التى يلزمها أن تشرع فى عقد الإمامة ، وتعمل على إتمامه ، أداء للفرض ؛ وحتى إن أنابت عنها فى إنجاز ذلك بعضاً منها ، فالمسئولية تبقى دائماً مسئوليتها ، والوجوب يظل واقعاً عليها ، أولا وبالذات .

(ج) وفى صدد مناقشة تعاريف « الإمامة » ، ذكر الرازى — ونقل عنه ذلك التفتازانى ، كما رواه الإيجى أيضاً — أن الأمة هى صاحبة الرئاسة العامة ، كما يتبين حين تقرر « أن تعزل الإمام لفسقه » — وقد سبق أن اقتبسنا نص عبارته[1] . فما دامت الأمة هى صاحبة الرئاسة العامة ، وهى التى لها حق عزل الإمام : أى إنهاء العقد أو فسخه — فهى المبتدئة له ، وهى المشرفة عليه ، وصاحبة الحق الأولى فيه .

(د) هذا هو نص عبارة « البغدادى » فى كتابه « أصول الدين » فهو كما يلى :

---

(١) راجع تعاريف الإمامة فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .
أما الإيجى فقد ذكر ذلك فى « المواقف » : الجزء الثامن . ص ٣٤٥ .

« قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (يقصد أهل السنة) ومن المعتزلة ، والخوارج والنجارية : أن طريق ثبوتها (أى الإمامة) الاختيار من الأمة[1] ».

(هـ) ثم نقدم إلى جانب ذلك طائفة من النصوص التى تبين هذه الحقيقة ؛ وهى من كلام الإمام « أبى الحسن الماوردى » ذكرها فى كتابة « الأحكام السلطانية » . والمؤلف لايحتاج إلى تقدمة ؛ كما أن معرفته بأسرار التشريع ، ودقته فى التعبير عن المواد القانونية . لا تحتاج إلى أن ينوه بها . فهذه بعض أقواله[2] :

١ — « وإن تقدمت بيعة أحدهما (أى فى حالة ما إذا تنازع اثنان على الإمامة) وأشكل المتقدم منهما ، وقف أمرهما على الكشف . فإن تنازعاها وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق ، لم تسمع دعواه ؛ ولم يحلف عليها ، لأنه لايختص بالحق فيها ، وإنما هو حق المسلمين جميعاً ، فلا حكم فيه ليمينه ولا لنكوله عنه . » — ٨ .

٢ — « ولو أقر له بالتقدم ، خرج منها المقر ولم تستقر للآخر ؛ لأنه مقر فى حق المسلمين . » — ص ٨ .

٣ — « والإمامة من الحقوق العامة ، المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين . » — ص ٧ .

٤ — وليس للامام المولى عزل من عهد إليه (هذا بشأن ولاية العهد) ، ما لم يتغير حاله ، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه . لأنه مستخلف لهم فى حق نفسه ، فجاز له عزلهم ؛ ومستخلف لولى عهده فى حق المسلمين فلم يكن له عزله . » — ص ١٠ .

---

(١) أصول الدين ص ٢٧٩ .

(٢) الأحكام السلطانية — طبعة ١٢٩٨ هـ « مطبعة الوطن بمصر » .

٥ — « فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فان أصيب (أى أمير الجيش) ، فليرتضِ المسلمون رجلا . وإذ فعل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الإمارة جاز مثله فى الخلافة . » — ص ١٢ .

٦ — « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله فيما لهم وعليهم . » — ص ١٦ .

٧ — « القسم الثانى ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها ، وهو ما يمنع من العمل . . . أو من النهوض . . فلا تصح معه الإمامة فى عقد ولا استدامة ، لعجزه عما يلزمه من حقوق الأمة » — ١٨ .

٨ — « وأما القهر فهو أن يصير (أى الإمام) مأسوراً فى يد عدو قاهر . لايقدر على الخلاص منه ، فيمنع ذلك عقد الإمامة لعجزه عن النظر فى أمور المسلمين ... وللأمة فسحة فى اختيار من عداه ، من ذوى القدرة »—ص١٩ .

٩ — « الثانى (أى من الأمور التى يختلف فيها الإمام عن الوزير) أن للامام أن يستعفى الأمة من الإمامة ، وليس ذلك للوزير . —) ص ٢٤ .

ذلك لأن الإمام مولى من قبل الأمة ، فاليها يقدم استعفاءه . وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الأمة هى مصدر السلطات التى تمنح بمقتضى العقد . فالإمام حين يتخلى عن السلطات باستعفائه ، يعود لتسليم هذه السلطات إلى الأمة . والمرء لا يقدم استعفاءه إلا لمن كان الأصل فى تعيينه . فالأمة هى التى تعين وهى التى تقيل ، وهى التى يطلب إليها الاستعفاء . وهذا بخلاف الوزير ، إذ أنه معين من قبل الإمام .

١٠ — « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ؛ وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » — ص ٣٠ .

مصدر السلطات :

فهذه النصوص كلها، وما أوردناه من أدلة فيما تقدم ، تثبت أن الموجب الأول لعقد « الإمامة » إنما هو الأمة — وهذه إجابة السؤال السابق — كماتثبت فى نفس الوقت أن الإمامة أو الخلافة « نيابة » عن المسلمين ؛ وأنها حق الأمة جميعاً ؛ وتنطوى على حقوق لهم . وهى باعتبار آخر ، ينظر إليها أيضاً — ولا تتغير طبيعتها باختلاف النظر — على أنها حق لله ، ويعهد إليها أداء ورعاية حقوق الله . ولكن الأمة ، من الوجهة التنفيذية وفى نهاية الأمر ، هى التى تتخذ العدة وتوجد الوسائل لأداء كل تلك الحقوق ، فما دام قد ثبت لدينا أن « الإمامة » هى نيابة أو وكالة عن الأمة ، فمعنى ذلك — إذا أردنا أن نستعمل لغة القوانين الدستورية الحديثة — أن الأمة ، من الوجهة السياسية العملية ، هى « مصدر السلطات » ؛ وأن كل ما يصدر عن الإمام ، وهو رئيس الدولة ، من سلطات أو ولايات . فمرجعه الأول إرادتها . وهذه هى الإرادة التى تظهر حين تقرر أن تنشىء ، أو « توجب » العقد باختيار وتمنح حق التصرف فى تلك الحقوق ، باختيار . وهذا العقد هو الذى يكون الحجر الأساسى فى بناء الدولة .

وهذا الذى توصل إليه فقهاء الشريعة الإسلامية ، وقرروه فى كتبهم قبل قرون ، لم يقل أقطاب الديمقراطية الحديثة أكثر منه .

* * *

فكرة « الاكتفاء » أو « التمثيل » :

غير أنه لما كان من طبيعة الفرض « الكفائى » — وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو « الاجتماعى » — أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة فى وقت واحد؛ وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد، دون بقية الفروض

كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلا للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام بباقى الأعمال الضرورية لحياتها : من زراعة أو صناعة ، أو نحو ذلك ؟ وكأن يكون عدد كبير أيضاً من الأمة قضاة أو معلمين ، فلا يبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعى الأخرى ، وهكذا . وكذلك مسألة الإمامة : فاقامتها كما ذكرنا أحد الفروض الكفائية أو العامة ، أى الواجبة على عموم الأمة ؛ ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر ، أو على الأقل لا يمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه . ويجب أن نعرف أنه فى العصور الماضية بصفة خاصة ، لم يكن هذا متيسراً . كما أن هناك ناحية أخرى : وهى أن هذه الفروض الاجتماعية أو العامة من شأنها أنها تتطلب فى أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة ، وكون القائم بها على جانب كبير من الكفاءة والاقتدار ، لأنها أو كثيراً منها أعمال فنية لا يقدر على القيام بها إلا المختص ؛ وهى مسئوليات ثقيلة ذات أثر خطير . فمن هذه أعمال القضاء والجهاد والتعليم ، ومن الفروض أيضاً واجب اختيار الإمام ؛ فهذا الاختيار — وهو مسئولية باهظة تترتب عليها أكبر النتائج — لا يمكن أن يترك لأى فرد ينهض به ، بل لابد أن تتوافر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصة ، هى التى بها يضمن أن يجىء الاختيار موفقاً سديداً ، وأن يراعى فيه أن يكون محققاً للمصلحة العـامة .

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الإسلامية فى فكرة « الاكتفاء » فكرة « الإنابة » فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت تسميتها بأنها « كفائية » : أى أنه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقين : أى أنه يكتفى بأن يقوم بعض الأمة بأدائها . فيكفى أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض إقامة القضاء ، وعدد من المحاربين ، وعدد من المشتغلين بالعلم ، وهلم جرا ؛ وبالمثل فى حالة الإمام يكفى ، أو يمكن أن يكتفى ، بأن يوكل

أمر اختيار الإمام، أو على الأقل إتمام العقد معه، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة ، وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب ، على أكمل وجه . وهذه بعينها هى الفكرة التى تتداول فى أبحاث علوم السياسة الحديثة ، وهى التى يسمونها « التمثيل » : Representation . فالفروض الكفائية هى الفروض التى يمكن ، أو التى من شأنها أن تؤدى ، بطريق «الإنابة » أو « التمثيل » .

أهل الحل والعقد :

هذه الفكرة هى الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة ، أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » ، وسماهم الماوردى وغيره أيضاً : «أهل الاختيار » . فهؤلاء هم الذين يترك إليهم بالفعل الاضطلاع بهذه المسئولية : وهم الذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث ، ويوجبون « العقد » ، وهم مسئولون عن إتمامه وإنفاذه . ولكنهم فى مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين فى حق لأنفسهم ، ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها ، فى استعمال ماهو حق أصلى لها ، فهم منتدبون منها أو هم ممثلوها . وقد دل على هذا كلامهم فى غير موضع ، وسنورد فيما بعد بعض هذه الأدلة .

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هى المسئولة ، أولا ، عن تأدية الواجب ، ويقع عليها هى الإثم إذا قصرت فى أدائه . وعلى هذا المعنى ينبغى أن يحمل قول الماوردى[1] : « وإن لم يقم بها (أى الإمامة) أحد ، خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثانى أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للامامة . وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة فى فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه . فهو

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٤ .

يقصد بهذه الحالة — التى يقع فيها الإثم على أهل الاختيار ، وينتفى عن باقى الأمة — إذا تعين هذا الفريق وتميزه .

لكن الدارس لأقوال الفقهاء لا يرى أنهم قد عينوا هذا الفريق بعبارات واضحة أو أوصاف محددة ، وكثيراً ما تكلموا عن « أهل العقد والحل » كهيئة غامضة . ومع ذلك فانه يفهم من تكرار الماوردى وغيره لعبارة « أهل الاختيار » أن هذه لابد أن تكوّن هيئة معينة ؛ وإنما ترك تعيينها للأمة نفسها وهذا التعيين يكون حسب ظروف الأحوال والعصور . وفى نفس الوقت نص « الماوردى » على الشروط التى تشترط فيهم ؛ فأصبحوا مميزين بهذه الشروط ، وصارت الهيئة أقرب إلى الوضوح — قال الماوردى[1] :

« فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة » — ثم بينها كما يلى :

أولا : العدالة الجامعة لشروطها . (يقصد بالعدالة : الاستقامة والأمانة ، والورع ؛ أو كما يصح أن نقول اليوم : التقوى والأخلاق الفاضلة) .

ثانياً : العلم ، الذى يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة ، على الشروط المعتبرة فيها :

ثالثاً : الرأى والحكمة ، المؤديان إلى اختيار من هو للامامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوى وأعرف .

فهذه هى شروط أهل الاختيار . وإذا أردنا أن نعبر عنها بلغة العصر الحديث ، قلنا : إنها عبارة عن الأخلاق الدينية الفاضلة ، والعلم بأحكام هذا المنصب فى الدين ، والثقافة والخبرة السياسيتين . ويفهم من الشرطين الأخيرين أن رأى غير المثقف — ومن باب أولى « الأمى » — لا يعتد به لأنه يكون غير قادر على الاختيار .

---

(١) نفس المصدر .

ويلاحظ أن ليس فى هذه الشروط اشتراطات مادية : أى كأن يكون أحد أهل الاختيار مالكاً لقدر معين من المال أو العقار .

أما من حيث تفضيل من يكونون فى بلد الإمام « العاصمة » على غيرهم ، فان الماوردى لم يعترف بذلك ، وقال فى هذا الشأن[١] : « وليس لمن كان فى بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه . وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفا — لا شرعاً — لسبوق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة فى الأغلب موجودون فى بلده » . فمعنى ذلك أن أهل الاختيار يكونون من البلاد كلها ، على سواء .

وسمى « البغدادى » أهل الاختيار : « أهل الاجتهاد » ؛ واكتفى بأن قال[٢] — فى العبارة التى سبق اقتباس بعضها : « قال الجمهور الأعظم من أصحابنا الخ . . أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم ، واختيارهم من يصلح لها » .

وأشار « النووى » إلى أهل الحل والعقد فى كتابه : « المنهاج »[٣] على أنهم « العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، الذين يتيسر اجتماعهم » ، وهذا فيه بعض التعيين . ففيه — على الأقل — نص على « العلماء » ؛ ولكننا لا نستطيع تحديد القسمين الآخرين ، إذ لاندرى ما صفة الرياسة ، أو معنى الوجاهة بوجه قاطع . ولكن يظهر أنه يقصد قادة الأمة ، أو العناصر البارزة فيها أو الذين يمثلون مصالحها . وعلى كل ، فانه لابد أن يكون متوفراً فيهم الشروط التى نص عليها الماوردى .

---

(١) الأحكام : ص ٤ .
(٢) أصول الدين : ص ٢٧٩ .
(٣) النووى : (المنهاج) ، جـ ٧ : ص ١٢٠ (شرح الرملى) .

هيئتان متميزتان :

ويستنتج من هذه الشروط ، ومن كلام الفقهاء فى الموضوع . أن الهيئة التى يتحدث عنها فى باب « الإمامة » هى غير تلك التى تذكر فى كتب « علم الأصول » — وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم . ذلك لأنه لايشترط فى الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذى يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء . أما فى الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكتفى إلا بأن يشترط أن يكون الفرد « مجتهداً » ، والاجتهاد له شروطه المقررة ، وهو يعنى بلوغ أعلى مستوى فى العلم ؛ فاذا قيل « أهل الحل والعقد » فليس يعنى ذلك فى عرف الأصوليين إلا « المجتهدين » . فى أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين ، مختلفة إحداهما عن الأخرى ، وإن كانت كل منهما تسمى : « أهل الحل والعقد » ومدلول الأولى — ويمكن أن نسميها « الهيئة السياسية » — أعم من مدلول الأخرى — ويمكن أن نسميها « الهيئة التشريعية » . والأولى يمكن أن تشمل الأخيرين — لاستيفائهم ، من باب أولى ، الشروط الأقل — ويزيدون عليها ، وإذن فينبغى أن يكون معروفاً بالتحديد ماذا يراد من « أهل الحل والعقد » ، حينما يرد ذكرهم .

* * *

مسألة العدد :

تناول البحث بعد ذلك مسألة فرعية متصلة بهذه ، هى : ماعدد « أهل الاختيار » الذين يجوز لهم أن يعقدوا الإمامة ؟ أو بعبارة أكثر تحديداً ما هو أقل عدد يمكن أن يحكم بصحة عقد الإمامة إذا هم باشروا عقده مع الذى يريدون مبايعته ؟ . وقد اختلفت الآراء فى ذلك .

وينبغي أن ننبه ، بادىء ذى بدء ، إلى أن هذا مجرد بحث نظرى ، دعت إليه رغبة الفقهاء والمتكلمين فى أن يجدوا حكماً لكل حالة ، ما دام ممكناً تصورها عقلا ، وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية . وقد أثار بعض هذه الآراء كثيراً من الاعتراض ، سنعود لتوضيحه فيما بعد .

ولكنا نبدأ أولا بتسجيل الآراء .

ذهب أبوبكر « الأصم » إلى أن « الإمامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بكرة أبيهم »[1] . ونقل مثل هذا الرأى أيضاً عن هشام بن عمرو « الفوطى » الذى قال إن الإمامة لا تنعقد فى أوقات الفتنة والخلاف[2] .

ورأى قوم أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد[3] .

ويظهر — على ما حكاه ابن خلدون[4] — أن هذا كان هو أيضاً رأى معاوية ، وعمرو ، وعائشة ، وطلحة ، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة على ، وأورد حجتهم إذ قال : « لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق ، ولم يحضر إلا قليل » .

وارتأى « القلانسى » — شيخ البغدادى — ومن تبعه ؛ أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ؛ وليس لذلك عدد مخصوص[5] .

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة ، وفى مقدمتهم «الجبائى» — على ما رواه الماوردى[6] — أن أقل عدد تنعقد به الإمامة « خمسة » ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ . ص ١١٠ — طبعة الأزهر .
(٢) الملل والنحل : ص ١٠٩ .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ٥ .
(٤) المقدمة : ص ١٧٩ . فصل ٣٠ — « طبعة المهدى ١٩٣١ » .
(٥) أصول الدين : ص ٢٨١ .
(٦) الأحكام السلطانية : ص ٥ .

يجتمعون على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة . واستدلوا على ذلك بأمرين : الأول : أن بيعة أبي بكر رضى الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ، ثم تابعهم الناس فيها ؛ وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وأسيد بن حضير ، وبشير بن سعد ، وسالم مولى أبي حذيفة . والثاني : أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى فى ستة ، ليعقد لأحدهم برضا الخمسة .

ومما روى من آراء أيضاً أن قال بعضهم إن أقل عدد يمكن أن تعقد به الإمامة أربعون ، قياساً على ما تصح به صلاة الجمعة[1] . وقال بعض آخر — وهم من علماء الكوفة — إنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ، ليكونوا حاكما وشاهدين ، كما يصح عقد الزواج بولى وشاهدين[2]

أما مذهب أهل السنة أو مذهب الأكثرية ، فانهم رأوا أن تحديد عدد معين فيه تعسف ، ولا يوجد دليل يلزم التقيد بعدد دون غيره . وما دام لم يرد نص على الإجماع ، وما دام إيجاب العقد حكما ، وحكم الواحد نافذ ؛ وقد ثبت أن أبا بكر عقد البيعة أو العهد لعمر رضى الله عنهما ، وصح العقد ؛ فلذا قالوا — ومن هؤلاء كبار الأئمة المجتهدين من أمثال : الأشعرى ، والغزالى ، والشهرستانى وغيرهم — إن عقد الإمامة يصح إذا تولى عقده رجل واحد مع الشخص الذى اختير أن يبايع له[3] .

اعتراض وجوابه :

وقد اعترض على الرأى الأخير ، والآراء المماثلة التى أجازت عقد الإمامة بوجود عدد قليل . بعض النقاد ؛ فبينوا أن أمثال هذه الآراء تهدم مبدأ

(١) الرملى : شرح المنهاج : جـ ٧ . ص ١٢٠ .
(٢) الأحكام السلطانية : ص ٥ .
(٣) أصول الدين : ص ٢٨١ . ونهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

الاختيار والمبايعة من أساسه ؛ وأنها لا تتفق مع الروح العامة للشريعة ؛ وكأن القول بها إهدار لإرادة الجماعة . فمن هؤلاء السيد رشيد رضا ، فقد علق على هذه الآراء قائلا[1] : « وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا إن البيعة تنعقد دائماً بخمسة . وقالوا إن مذهب الأشعرى أنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود ؛ وهو غلط أوضح ! » . ووجه الأستاذ « أرنولد » اتهاماً إلى الماوردى بأنه إنما قرر ذلك ليوجد سنداً قانونياً للخلافة الوراثية ، التى كان الحكم ينتقل فيها بواسطة مبايعة صورية من الخليفة القائم لولى عهده . وهذا هو ما قال عنه[2] : « إنه بطريقة ماهرة قد بذل جهده لكى يجعل نظرية « الانتخاب » تنطبق على ما كان يتبعه الخلفاء فى وقته ، وهو أن كل واحد منهم كان هو الذى يعين من يخلفه » ! .

والواقع أنه لامحل لتوجيه مثل هذا الاتهام ، ولا لإثارة اعتراض . فهؤلاء الناقدون وأمثالهم قد خدعوا بالظاهر ، ولم يفهموا المذهب على حقيقته. فأهل السنة ما كانوا ليقولوا إن عقد الإمامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا يفترضون أن المسلم به ، والمفهوم بداهة ، أن هذا الواحد لا يمثل نفسه فقط ، ولا يعبر عن رأيه وحده ، وإنما يمثل رأى الأمة أو أهل الحل والعقد جميعاً ، ويعبر عن آرائهم . فهم لايقصدون أن هذا الواحد بذاته — ومثلهم أيضاً من قال بجواز انعقاد الإمامة بعدد قليل — أن هذا العدد بذاته هو الذى تقرر بارادته صحة العقد ؛ وإنما هم يفهمون أن هذا العدد ممثل للارادة العامة ، أو لرأى الأكثرية . فكأن المسألة ليست إلا حالة تمثيل أو تفويض ، وما دام من الممكن أن يتصور عقلا — بل إن هذا يحدث أيضاً فى بعض الظروف التاريخية — أن الأمة قد تضع ثقتها فى واحد أو أكثر ، وترضى أن

---

(١) السيد رشيد رضا : « الخلافة » ص ١٢ — ١٣ .

(2) The Caliphate : ch. V, P. 70.

يكون معبراً عن رأيها : أى أنها تكون قد فوضته فى التصرف فى بعض حقوقها — حتى وإن لم يكن هذا التفويض قد عبر عنه بالقول ، بل كانت كل الأحوال والظروف الملابسة تدل عليه — فانه لا يكون حينئذ إلا من المعقول أن نعترف بمثل هذه الإنابة والتفويض .

وكان القائلون بهذا الرأى ينظرون ، حينما أصدروا حكمهم ، إلى وقائع تاريخية لاشك فيها ، هى التى أثبتت أن مثل هذا التمثيل قد يحدث . فمنها أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكن بايعه ، فى بادىء الأمر ، إلا عدد قليل من الصحابة ثم قفت الأمة على آثارهم ، وأظهرت موافقتها على هذا الاختيار ، باقبالها على مبايعة من اختاروه فى اليوم التالى . ومنها أيضاً عقد أبى بكر — رضى الله عنه — نفسه ، العهد لعمر ليكون خليفة من بعده — وكان أبوبكر موضع ثقة الأمة جميعاً — فأقرت الأمة رأيه ، وصادقت على مبايعته بالإجماع .

فلا غرابة ، إذن ، ولا شذوذ ، إذا حكمنا بأن عقد الإمامة — فى مثل هذه الظروف — يصح أن يعقده رجل واحد . والاختيار فى نهاية الأمر إنما هو اختيار الأمة . ومبدأ الانتخاب قائم كما هو ، مسلم به لم يخرج عليه أحد .

* * *

موافقة الإرادة العامة :

ولنا على إثبات هذه القضية ، وهى أن علماء الإسلام على اختلاف منازعهم لم يكونوا يقصدون ، فى أى حال من الأحوال ، أن يكون اختيار الإمام إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة ، وأن الاختيار لابد أن يظفر بالموافقة العامة ، ولابد أن يكون تعيين الإمام بالمشاورة والرضا ، وأن من قال منهم بأن عقد الإمامة يجوز أن يعقده واحد ، لم يكن يعنى غير هذا — لنا على إثبات ذلك أدلة عديدة . وها نحن أولاء نقدمها فيما يلى :

فالدليل الأول أن نذكر نص رأى «الأشعرى» نفسه ؛ فهذا هو قوله — كما رواه البغدادى —[1] قال : « إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع ، إذا عقدها لمن يصلح لها ، وإن عقدها مجتهد فاسق ، أو عقدها العالم الورع لمن لايصلح لها ، لم تنعقد تلك الإمامة » . وتكملة رأيه ما يلى : « قال أبو الحسن الأشعرى يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه فى شروط الإمامة . ولا تنعقد لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة » .

فهذا الذى يحرص كل هذا الحرص على أن يشترط تلك الشروط فى طرفى العقد لا يمكن أن يتهم بأنه قصد أن يتهاون فى شأن الإمامة ، وأنه كان يرضى أن يفرض على الأمة إمام برأى بعض أفراد منها ، على غير رغبتها . فهذا هو يشترط — أولا — الاجتهاد والورع فى العاقد ؛ ثم — ثانياً — استيفاء الشروط فى المعقود له ، بل أن يكون أفضل أهل زمانه . ويمكن أن يستنتج — بداهة — أنه إذا كان الإمام كذلك ، فان هذا يستتبع لزوماً أن تكون الأمة راضية عنه .

الثانى : قول الماوردى : « فاذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار ، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا ، وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولايتوقفون عن بيعته[2] » ه ا .

فكأن الناس لابد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل أو العقد . وهذه المبايعة منهم هى تصديق على الاختيار الأول ، ولهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا . ويستنتج من ذلك أن أهل الاختيار هم — كما يمكن أن نقول

---

(١) أصول الدين : ص ٢٨١ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

اليوم — بمثابة « لجنة ترشيح » . ويدل على ذلك عبارة وردت فى أثناء تقرير الماوردى للمذاهب[١] وهى : « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى » .

الثالث : قوله أيضاً عن الإمامة ؛ « لأنها عقد مراضاة واختيار ؛ لايداخله إكراه ولا إجبار[٢] » . وهذا نص فى المعنى .

الرابع : أن الرملى — شارح « المنهاج » للنووى — علق على عبارة الأخير : « تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد » — بقوله[٣] : « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ؛ ويكفى بيعة واحد انحصر الحل والعقد فيه » .

وتؤدى قريباً من المعنى الأخير ، أيضاً ، عبارة الشهرستانى[٤] ، وهى (. . . ولو عقد واحد — ولم يسمع من الباقين نكير — كفى ذلك » .

الخامس : أن من البراهين التى استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام أن به تتحقق وحدة الأمة ، وينتظم الأمر ، فكيف يتحقق كل ذلك إذا كانوا قد قصدوا من أقوالهم السابقة التى رويناها آن الإمامة يجوز أن يعقدها واحد أو عدد قليل ، دون رضا أو استشارة الآخرين ؟ إن ذلك لن يؤدى إلا إلى تعدد الأئمة — أو مدعى الحق فيها — ووقوع النزاع ، وانتشار الفوضى ؛ فحال إذن أن يكون الفقهاء قد عنوا هذا المعنى الذى يناقض تماماً ما قرروه من قبل .

السادس : أنهم قالوا عن الإمامة أنها حق مشترك بين الله والعباد ، فهى تنطوى على حقوق لله والعباد ، وهذه حقوق جليلة تتوقف عليها حياة الأمة ، بل بقاء الدين . فكيف يجاز أن يترك التصرف فيها كلها لفرد أو أفراد ، إلا إذا كان المراد أن هذا أو أولئك يعبرون عن إرادة الأمة ، ويتكلمون بلسانها ؟

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٧ .
(٢) نفس المصدر : ص ٦ .
(٣) الرملى : « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » . ج ٧ ص ١٢٠ .
(٤) « نهاية الإقدام فى علم الكلام » : ص ٤٩٦ .

السابع : قول الإمام « أحمد » ، حينما سئل عن تفسير الحديث الشريف : « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » ، فقال : أتدرى ما الإمام ؟ . الإمام الذى يجمع عليه المسلمون : كلهم يقول هذا إمام . فهذا معناه[١] » .

الثامن : أن « ابن تيمية » ، بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال[٢] : « ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ؛ فان المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان ؛ ثم قال : « فالإمامة ملك وسلطان ؛ والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا أربعة — إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه » .

وأوضح مسألة مبايعة « أبى بكر » ، رضى الله عنه ، فقال :

« . . . لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصر إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة وهم أهل القدرة والشوكة » .

وأكمل شرحه بقوله .. « وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للاسلام قوة وعزة . . . فجمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبابكر ..

وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففى كل بيعة لابد من سابق[٣] أ هـ . وهذا كلام واضح لايحتاج إلى بيان .

---

(١) « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية : جـ ١ ص ١٤٢ (مطبعة بولاق – الأولى ١٣٢١) .

(٢) « منهاج السنة النبوية » : جـ ١ . ص ١٤١ .

(٣) « ابن تيمية » جـ ١ ص ١٤٢ جـ

التاسع : بحث الإمام « الغزالى » أيضاً هذا الموضوع [١] ، وبعد أن فند دعاوى « الباطنية » — وهم فرقة من غلاة الشيعة — الذين صرحوا باعتراضهم على مذهب أهل السنة لقولهم بهذا الرأى — انتهى إلى النتيجة الآتية : قال :

« نعم لامأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار . ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار » .

« فمذهبنا الذى نختاره ، ونقيم البرهان على صحته ، أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للامام ، مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ، ذا شوكةلاتطال ، ومهما كان إن مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ، ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته .

« فالشخص الواحد المتبوع المطاع ، الموصوف بهذه الصفة، إذا بايع ، كفى إذن فى موافقة الجماهير . فان لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة ، فلابد من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين ؛ وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع » .

ثم استشهد أيضاً ببيعة أبى بكر — رضى الله عنه — فقال :

« . . ولو لم يبايعه غير عمر ، وبقى كافة الخلق مخالفين ، أو انقسمو انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب ، لما انعقدت الإمامة .

« فان شروط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة . (فليلا حظ ذلك) ! .

فان المقصود الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض

---

(١) الغزالى : « الرد على الباطنية » . ص ٦٤ — ٦٥ « طبعة جولتزيهر » . ليدن ١٩١٦ .

الأهواء . . . ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين[1] من معتبرى كل زمان » .

وختم كلامه قائلا :

« وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له فى أمره ونهيه اهـ .

والدليل العاشر — وهو الأخير :

والآن نختم هذه الأدلة بذكر خطبة تاريخية ألقاها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، عقب عودته من آخر حجة له بمكة قبيل وفاته . فقد جاء فى سيرة ابن هشام[2] — مروياً عن ابن شهاب الزهرى — عن عبد الله بن عباس أنه سمع عبد الرحمن بن عوف يحدث عن يوم « السقيفة » ؛ فمما أخبره به أنه سمع فى أثناء الحج مقالة خشى منها الفتنة ، فذهب إلى عمر رضى الله عنه ، وقال : يا أمير المؤمنين هل لك فى فلان يقول : والله لو قد مات عمر بن الخطاب ، لقد بايعت فلاناً » !

قال : فغضب عمر ، وأجاب : « إنى إن شاء الله لقائم العشية فى الناس ، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم » .

وكان ذلك فى أثناء موسم الحج ؛ فأشار عليه ابن عوف بأن يؤجل ذلك حتى يقدم المدينة ، التى هى دار السنة ومجمع القراء ؛ فبعد أن قدم عمر إليها ، صعد المنبر فألقى خطبة كان مما جاء فيها[3] :

---

(١) هذا تقرير لمبدأ الترجيح بالأكثرية أو الأغلبية . وسنشير إليه فى مناسبتين أخريين ، فيما بعد .

(٢) سيرة ابن هشام : جـ ٤ . ص ٣٣٧ — ٣٣٨ « طبعة محيى الدين عبد الحميد — المكتبة التجارية » .

(٣) سيرة ابن هشام : جـ ٤ . ص ٣٣٨ .

« . . ثم إنه قد بلغني أن فلاناً قال والله او قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً . فلا يغرن أمرأ أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة[1] ، فتمت ! وإنها قد كانت كذلك ؛ إلا أن الله قد وقى شرها . وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر !

فمن بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين ، فانه لا بيعة له ، هو ولا الذى بايعه ، تغرة أن يقتلا ! » .

فهذا التصريح من عمر ، رضى الله عنه ، يدل دلالة قاطعة على أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا والاتفاق ، وان الإمامة لا أساس لها إلا الشورى ، وإلا كانت اغتصاباً لأمور المسلمين .

* * *

ولاية العهد :

قدمنا أن ليس لثبوت الإمامة إلا طريقان : النص ، أو الاختيار ، وإذا كانت الإمامة تنعقد أيضاً بولاية العهد : أى بأن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو يحدد صفاته ، ليخلفه بعد وفاته ــ سواء أكان المعهود إليه قريباً أو غير ذلك ،

---

(١) « فلتة » هنا : أى جاءت على غير تدبير ولا إحكام ، وليس معناها «غلطة» كما ذكر – خطأ – الأستاذ أحمد أمين (رحمه الله) . (ضحى الإسلام . جـ ٣ ص ٤) .

قال ابن أبي الحديد : (شرح نهج البلاغة : جـ ١ ص ١٢٣ – ١٢٧) مفسراً هذه الجملة : « قال شيخنا أبو على : الفلتة ليست الزلة والخطيئة ، بل هى البغتة ، وما وقع فجأة ، من غير روية ولا مشاورة » . وقال أيضاً : « وهو تفسير صحيح ذكره الجوهرى فى كتاب « الصحاح » قال : إن الفلتة الأمر الذى يعمل فجأة من غير ترو ولا تدبر . وهكذا كانت بيعة أبى بكر . أهـ » .

فهذه هى الحقيقة عن بيعة أبى بكر ، رضى الله عنه : أى أنها حدثت فجأة ، دون أن يسبقها تدبير – لا لأنها كانت «غلطة» كما قال الأستاذ أمين . ولعمر الأستاذ كيف تكون «غلطة» ، وقد كانت أعظم خير وأكبر بركة على حياة الإسلام والمسلمين : وهل كان يمكن أن يكون هناك أمر أكثر منها توفيقاً ؟ !

فان هذه الخطة ــ وهذه هى النقطة الأولى التى نرانا بحاجة لأن نؤكدها ــ ليست طريقاً جديداً لثبوت الإمامة ؛ وهى لاتخرج عن ذينك الطريقين اللذين أسلفنا ذكرهما . بل ما هى فى الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية ، وهى : الاختيار . وسيأتى توضيح ذلك .

وقد قرر الفقهاء أن جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ثابت بالإجماع . فهذا هو « الماوردى » يقول :[1] « وإما إنعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ، ووقع الاتفاق على صحته : لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما : أحدهما أن أبا بكر رضى الله عنه ، عهد بها إلى عمر رضى الله عنه ، فأثبت المسلمون إمامته بعهده ، والثانى أن عمر رضى الله عنه ، عهد بها إلى أهل الشورى ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر ، اعتقاداً لصحة العهد بها » .

وهاتان السابقتان التاريخيتان ــ أو فلنقل : « الدستوريتان » هما اللتان استشهد بهما « ابن خلدون » أيضاً . ولكنه مهد لكلامه بقوله[2] : « إعلم أنا قدمنا الكلام فى الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها للنظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم . فهو وليهم والأمين عليهم : ينظر لهم ذلك فى حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ؛ ويقيم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاها ، ويثقون بنظره لهم فى ذلك ، كما وثقوا به فيما قبل » . ثم قال « وقد عرف ذلك من الشرع باجماع الأمة على جوازه وانعقاده[3] » . وذكر نفس السابقتين اللتين أشرنا إليهما ، دليلا على الإجماع . واتبع هذا النهج أيضاً كل من كتب فى هذا الموضوع من الفقهاء .

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٨ .
(٢) المقدمة : ١٧٥ .
(٣) نفس المصدر .

ومن يأخذ بظواهر أقوال علماء الشرع ، ولاسيما المتأخرين منهم ، يظن أن المقصود هو أن « العهد » بذاته — أى رأى الإمام وحده الذى يكونه مستقلا ، غير مقيد بشروط معينة ، ودون أن تكون هناك أهداف خاصة ينبغى أن تتحقق من العهد — هو المصدر الأول الذى يستمد منه العقد مشروعيته. ومؤدى ذلك أن كل إمام تكون له الحرية أن يعهد إلى من يشاء ، وإن لم ينل اختياره موافقة جمهرة الأمة ، وليس على الأمة إلا أن تقبل الاختيار ، وتطيع الشخص المعهود إليه حين يئول إليه الأمر ، من غير مخالفة أو اعتراض ؛ وليس الأمر كذلك إطلاقاً بل هو على خلاف ذلك . وها نحن أولاء نوضح مانقول ، ونقيم عليه الدليل :

شروط يجب أن تتوفر :

إن الفقهاء حين قرروا أن الإمامة يجوز أن تنعقد بولاية العهد إنما أرادوا — ولو أنهم أحياناً لا يذكرون ذلك صراحة ، لأنه مفهوم من كلامهم — أن الإمام الشرعى فقط : الإمام الذى انتخب وبويع من الأمة بيعة صحيحة ، ولابد أنه كان عند البيعة مستوفياً لكل الشرائط التى تشترط فى منصبه : فيكون إذن أمينا ، ثقة ، ورعاً مخلصاً لله ، ناصحا للمسلمين . فمثل هذا أمام إذا عهد إليه بالاختيار فانه لابد أن يجعل رائده تحقيق المصلحة العامة ، ويعرف أنه مسئول أمام ربه عن اختياره ، ولابد أن يختار أصلح الناس للنهوض بواجبات المنصب الخطير .

وفى المثلين التاريخيين اللذين ذكرهما الفقهاء ليستنبطوا منهما حكم ولاية العهد — وقد سبقت الإشارة إليهما — كان أبوبكر وعمر ، رضى الله عنهما رجلين من هذا الطراز ، بل إمامين مثاليين . وحين اختار كل منهما لم يجعل

غايته إلا أن يختار أقدر الناس على تحمل أعباء المنصب ، وأكثرهم استيفاء للشروط ، ولم يختر ابنا أو قريباً لقرابته . ومن أجل هذا قال « الماوردى[١] » : « فاذا أراد الإمام أن يعهد بها ، فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها ، والأقوم بشروطها » . ولذا قال ابن خلدون ، أيضاً — كما رأينا[٢] : « إن حقيقة الإمامة للنظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم » ؛ وأنه — أى الإمام — « وليهم والأمين عليهم » ؛ وأنهم يثقون بنظره لهم ، كما وثقوا به فيما قبل » . فهذا ، إذن ، هو نوع الإمام الذى يتحدثون عنه .

يضاف إلى ذلك أنهم قد نصوا على أن من يعهد إليه لابد أن يكون مستوفياً لشروط الإمامة ، وهى شروط كثيرة دقيقة ، وإلا كان العهد باطلا . فهذا نص عبارة « الماوردى »[٣] : « وإذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه .. الخ » ؛ ومثل ذلك قوله أيضاً[٤] : « ويعتبر شروط الإمامة فى المولى من وقت العهد إليه . وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد ، وبالغاً عدلاً عند موت المولى ، لم تصح خلافته ، حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته » . ومعنى ذلك أنه لا تجوز إمامة الصبيان والأطفال ، والعهد بها إليهم باطل .

الإمامة لا تورث :

ولما كان الإمام بهذه الأوصاف ، ومقيداً بكل تلك الشروط ، فقد كان طبيعياً أن يذكر الفقهاء أن التهمة منفية عنه ، إذا أنه موضع الثقة ؛ وأخذوا يبحثون فى هل يجوز له أن ينفرد بالعقد ، دون الرجوع إلى أهل الاختيار ،

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٩ .
(٢) المقدمة : ص ١٧٥ .
(٣) الأحكام : ص ٩ .
(٤) الأحكام : ص ١٠ .

وما الحكم إذا عهد إلى غير قريب ، أو عهد إلى ولد أو والد ؟ وقد اختلفوا فى ذلك .

ولكن مهما يكن الاختلاف ، فان الجميع – على اختلاف المذاهب – مجمعون على أن الإمامة لا يصح أن تورث . فيقول « ابن خلدون » – معقباً على كلامه الذى ذكر فيه أن الإمام لايتهم[١] – : « وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينيه ؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن ، خوفاً من العبث بالمناصب الدينية » . والعبث الذى يشير إليه المؤرخ الفقيه هو أن تجعل الإمامة وراثة ، وتصبح حكراً لأسرة أو طبقة . وقال عبد القاهر البغدادى أيضاً[٢] : « كل من قال بامامة أبى بكر قال إن الإمامة لاتكون موروثة » – أى كل من قال إن الإمامة بالاختيار . وهو يقصد أن يستثنى الشيعة ؛ ولكن لاينبغى استثناؤهم ، لأن الوارثة عندهم محصورة فى أسرة على ، ووفقاً لحكم دينى يدعونه ، لا لرأى شخصى . وعبارة « ابن حزم »[٣] هى : « ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام فى أنه لا يجوز التوارث فيها » . فنظام الحكم الوراثى غير معترف به ، إذن ، فى الإسلام مطلقاً[٤] .

رضا الأمة بالعهد :

على أنه بعد أن تتوفر كل هذه الشروط فى المولى والمعهود إليه ، وتحسن النية فى العهد ما أمكن ، لابد أن يجىء العهد ممثلا للرغبة العامة للأمة ،

(١) المقدمة : ص ١٧٦ . ف ٣٠ .
(٢) أصول الدين : ص ١٨٤ .
(٣) الفصل فى الملل والنحل : ﺣ ٤ . ص ١٦٧ .
(٤) يمكن فى هذا المقام أن نذكر أيضاً – كدليل ثابت على نفى الوراثة من القرآن الكريم – قول الله تعالى : « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن ، قال إنى جاعلك للناس إماما . قال : ومن ذريتى ! قال : لا ينال عهدى الظالمين » . – ٢ : ١٢٤ .

وترضى عنه الكثرة الغالبة — على الأقل — فلا يبقى إلا من لا يعتد به . وسواء أعرفت تلك الرغبة قبل العهد عن طريق الاستشارة ، أو عرفت بعده فجاءت فى صورة موافقة وقبول ، وسواء أعلنت الرغبة ، أو اكتفى بالإقرار السكوتى — فالأصل الذى يجب أن يتحقق دائماً هو رضا الأمة بالعهد ، وأن لايكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها .

ودليلنا على ذلك هو نفس الأدلة التى سقناها للبرهنة على النقطة السابقة التى ناقشناها طويلا : وهى أن جواز انعقاد الإمامة بواحد مشروط بأن هذا الواحد يكون ممثلا للجماعة ، معبراً عن رأيها . وقد أوردنا عشرة أدلة على ذلك ؛ فليرجع إليها . ونكتفى هنا بالتذكير بقول عمر : « فمن بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين ، فانه لابيعة له هو ولا الذى بايعه »[١] . وقول الغزالى : « ولو لم يبايع أبابكر غير عمر ، وبقى كافة الخلق مخالفين . . . لما انعقدت الإمامة ، فان المقصود الذى طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء ؛ ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين . . وإنما المصحح لعقدالإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له فى أمره ونهيه[٢] » .

وتضاف إلى ذلك أدلة جديدة ، هى التى تستنبط من تحليل طبيعةالسابقتين التاريخيتين اللتين ذكرناهما ، واللتين بنى عليهما الفقهاء أحكامهم ؛ وهما عهدا أبى بكر وعمر رضى الله عنها لمن خلفهما . فقد أوضح الطبرى[٣] أن أبابكر رضى الله عنه لم يكتب عهده لعمر إلا بعد أن استشار كبار الصحابة ، وهم قادة الرأى وموضع ثقة سائر الأمة ، فأثنوا كلهم على عمر . وقال عثمان له :

---

(١) سيرة ابن هشام : ج ٤ ص ٣٣٨ « طبعة المكتبة التجارية » .

(٢) الغزالى : « الرد على الباطنية » ص ٦٦ .

(٣) تاريخ الطبرى : ج ٥ . ص ٥١ (طبعة محمد عبد اللطيف الخطيب — المطبعة الحسينية).

« اللهم علمى به أن سريرته خير من علانيته ، وأن ليس فينا مثله » . ولما أتم استشاراته أشرف أبو بكر على الناس ، وهو يقول : « أترضون بمن أستخلف عليكم ، فانى ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ! » . فقالوا : « سمعنا وأطعنا[(١)] » . وروى الطبرى أيضاً[(٢)] قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ؛ فمنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض إليه الاختيار ، لم يأل جهداً ، وأمضى أياماً وليالى يسأل الناس عمن يختارونه ، ولم نعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع .

والواقع – وهذه هى الحقيقة التاريخية التى لامراء فيها – أن بيعة عمر ثم بيعة عثمان – رضى الله عليهما ، قد تمت كل منهما برضا الأمة ؛ ووقع عليهما الاتفاق ، من غير أن يشذ أحد .

وقد أثيرت هذه المسألة فى عهد المحقق « ابن تيمية » ، فبعد أن ناقشها قال[(٣)] : « وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه. ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه ، لم يصر إماماً » . وهذا كلام صريح . وقال أيضاً : [(٤)] «وأما قوله : ثم عثمان بن عفان . . فيقال إن عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له . وجميع المسلمين بايعوا عثمان بن عفان لم يتخلف عن بيعته أحد . قال الإمام أحمد: ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت بإجماعهم ... وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر إماماً » . وأضاف : « وأقام عبد الرحمن ثلاثا حلف أنه لم يغتمض فيها بكبير نوم يشاور السابقين

---

(١) نفس المصدر .

(٢) تجد قصة الشورى فى الطبرى . جـ ٥ : ص ٣٥ – ٤٠ « الطبعة السابقة » .

(٣) منهاج السنة : جـ ١ ص ١٤٢ .

(٤) نفس المصدر . جـ ١ ص ١٤٣ .

الأولين والتابعين لهم بإحسان ويشاور أمراء الأنصار .. فأشار عليه المسلمون بولاية عثمان ؛ وذكر أنهم كلهم قدموا عثمان فبايعوه ، لا عن رغبة أعطاهم إياها ولا عن رهبة أخافهم بها » ..

فهذا كله يدل على أن اتفاق الأمة هو الأساس ؛ وأن رضاها هو المصحح للعقد ؛ وما الإمام فى اختياره إلا وكيل أو نائب مفوض ، فلابد أن يعبر عن رأى الجماعة . وإذا دققنا فى الأمر عرفنا أن الإمام الذى يفوض إليه بالعهد هو نفس هذا الواحد الذى تحدثنا عنه وناقشنا مسألته ، الذى أجزنا له أن يتولى عقد الإمامة وحده مع الإمام . فالمشكلة هى هى بعينها ؛ وكل ما اشترطنا فى ذاك الواحد ، وكل ما ينطبق عليه ، يشترط أيضاً وينطبق على الإمام حين يعهد .

وإذا تحققت كل هذه الشروط والصفات فى العهد ، كان خيراً للأمة وبركة عليها ؛ إذ أنه يكون سبيلا إلى جمع الكلمة . ولذا فضله بعض الأئمة كابن حزم ، الذى قال : « .. فوجدنا عهد الإمامة يصح بوجوه : أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى بكر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز .. وهذا هو الوجه الذى نختاره ونكره غيره ؛ لما فى هذا الوجه من اتصال الإمامة ، وانتظام أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث الأطماع اهـ » .

* * *

(١) الفصل فى الملل والنحل : جـ ٤ ص ١٦٩ .

بين التعدد والوحدة :

الأصل المجمع عليه أنه لا يجوز أن يكون للأمة أكثر من إمام فى قطر أو إقليم واحد ؛ فلا تنعقد البيعة لاثنين أو أكثر ، لأن ذلك يؤدى إلى التنازع والفرقة والشقاق . فان اختلفت الأقطار ، واتسعت المسافات بين البلاد : فمنع بعضهم أيضاً وأطلق الحكم ؛ وبعضهم وجد فى ذلك مجالا للاجتهاد ، فأجاز .

ونثبت فيما يلى نصوص أقوال العلماء ، ليتبين ما ذهب إليه كل منهم من رأى :

قال البغدادى[1] : « لا يجوز أن يكون فى الوقت الواحد إمامان ، واجبى الطاعة . . . إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين ، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته » .

وقال الماوردى[2] : « وإذا عقدت الإمامة لإمامين فى بلدين لم تنعقد إمامتهما ؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان فى وقت واحد . وإن شذ قوم فجوزوه » .

ولكن يلاحظ فى نفس الوقت أن الماوردى تكلم على إمارة الاستيلاء وشرح أحكامها . وقد عرفها بأنها « أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ، فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير ، والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين . وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق فى شروطه وأحكامه ، ففيه من حفظ القوانين وحراسة الأحكام الدينية مالا

---

(١) أصول الدين : ص ٢٧٤ .

(٢) الأحكام : ص ٧ .

يجوز أن يترك مختلا مدخولا ، ولا فاسداً معلولا[١] » . وهذا ولاشك نوع من التعدد ؛ وقد اعترف به فى صورة ما .

وقال إمام الحرمين[٢] : والذى عندى فيه أن عقد الإمامة لشخصين فى صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز ؛ وقد حصل إجماع عليه . وأما إذا بعد المدى ، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى ، فللا حتمال فى ذلك مجال ؛ وهو خارج عن القواطع » .

ويبدو أن هذا الرأى نقله عنه — ببعض تصرف — صاحب «المواقف[٣]» فهذه هى عبارته : « ولا يجوز العقد لإمامين فى صقع متضايق الأقطار . أما فى متسعها ، بحيث لا يسع الواحد تدبيره ، فهو محل الاجتهاد » .

وقال « ابن حزم[٤] » : « اتفق من ذكرنا — ممن يرى فرض الإمامة — على أنه لا يجوز كون إمامين فى وقت واحد فى العالم . ولا يجوز إلا إمام واحد — إلا محمد بن كرام السجستانى وأبا الصباح السمرقندى ، وأصحابهما : فانهم أجازوا كون إمامين وأكثر فى وقت واحد . واحتج هؤلاء بقول الأنصار ، أو من قال منهم يوم السقيفة : « منا أمير ومنكم أمير » ؛ واحتجوا أيضاً بأمر على والحسين مع معاوية — رضى الله عنهم » .

وقد حكى الشهرستانى[٥] رأى « الكرامية » — نسبة إلى ابن كرام هذا — فقال .

---

(١) الأحكام : ص ٣٢ .

(٢) الجوينى : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى الاعتقاد » — ص٤٢٥ ، طبعة الخانجى ١٩٥٠م

(٣) المواقف : ج ٨ . ص ٣٥٣ .

(٤) الفصل : ج ٤ . ص ٨٨ .

(٥) الملل والنحل : ص ١٩٢ (طبعة الأزهر الحديثة) .

« إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين فى قطرين ؛ وغرضهم إثبات إمامة معاوية فى الشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإثبات إمامة أمير المؤمنين على بالمدينة والعراقين ، باتفاق جماعة من الصحابة » .

* * *

وحدة الأمة الإسلامية :

والأساس الذى بنى عليه علماء الشريعة حكمهم ، فى القول بمنع التعدد — إما إطلاقاً ، وإما فى حدود الوطن الواحد — هو ماورد من آيات وأحاديث كثيرة كلها تدعو المؤمنين إلى الوحدة : وتنهاهم عن التفرق والتنازع . فمن يقرأ هذه الآيات والأحاديث يتجلى له واضحاً أن الوحدة من ألزم الفرائض الواجبة على الأمة الإسلامية ؛ وأن المسلمين متحتم عليهم أن يعيشوا دائماً متضامنين ، وهم يد على من سواهم .

فمن هذه الآيات : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » — المؤمنون ٥٢ ؛ « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » — آل عمران : ١٠٥ ؛ « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » — آل عمران ١٠٣ ؛ « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » — الأنفال : ٤٦ . ومن الأحاديث : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » ، وقوله عليه السلام : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يشق عصاكم فاضربوه بالسيف كائناً من كان » . ومثله الحديث : « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ؛ وهذا مثل سابقه محمول — كما صرح به العلماء — على ما إذا لم يندفع المنازع إلا بقتله لأنه

شهر السيف على الجماعة : أى فحاربوه ، لأنه حينئذ باغ تنطبق عليه أحكام البغاة .

ولا يجادل أحد — بعد الوقوف على هذه النصوص الصريحة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف — فى أن المسلمين يجب أن يكونوا دائماً أمة واحدة ؛ بل إن كيانهم وبقاءهم متوقف على هذه الوحدة . ولكن الذى ينبغى أن يبحث : هل وحدة الأمة تتطابق دائماً مع وحدة الإمامة ؟ وهل لايتصور أن تتحقق الوحدة إلا إذا كان هناك إمام واحد ؟ .

فها نحن قد رأينا الفقهاء حينما وجدوا — فى ضوء ما أثبتت لهم التجارب العملية — أن وحدة الإمامة تكون فى كثير من العصور متعذرة ، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار . والذى تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون — فى بعض الأحوال أو العصور — أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها وتدبير شئونها ، وإلى مضاعفة قواها ، بازدياد قوات الوحدات التى تتألف منها ؛ بينا تكون وحدة الحكومة أو الإدارة — مع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب — مؤدية إلى عكس هذه الأمور ؛ فينتج عنها الإهمال ، أو الاضطراب ، أو الاستغلال .

وإنما الذى يجب ، إذا أجيز التعدد — بحسب ما تمليه مصالح الشعوب فقط ، لامصالح الأفراد أو الأسر — أن تتحقق الوحدة فى الأهداف والغايات . ومن أهم الأهداف أن تقف الأمة كلها صفاً واحداً أمام الأعداء ؛ فهذا هو الذى يقتضيه واجب حمايتها . والوحدة فى هذه هى الحكمة التى روعيت أولا ، عندما أوجبت الآيات والأحاديث على المسلمين أن يكونوا فى كل وقت متحدين . فيجب أن تتحقق الوحدة بين الشعوب الإسلامية — إذا كان لابد أن تتعدد حكوماتها — فى مسائل الدفاع ؛ وما يتصل به من شئون الحرب

والقتال . كما ينبغي أن تتحقق الوحدة أيضاً فى السياسات الخارجية ، وهى علاقات الأمة الإسلامية فى الخارج ؛ إذ أن السياسات الخارجية هى الطريق المؤدى إلى تمكن الأمة من حسن الدفاع وإحكامه . كما أنها هى التى يتوقف عليها وجود حالات الحرب أو السلم .

وقد أدى التقدم السياسى فى العصر الحديث إلى أن الأمم أصبحت تجد أمامها صوراً عديدة ، لما يمكن أن يكون عليه التنظيم السياسى المؤدى إلى التعاون والتضامن : من معاهدات دفاعية ، ومن نظم للدفاع المشترك ، أو الضمان الجمعى ، ومن منظمات إقليمية أو دولية ،تسمى باسم الهيئات أوالمجالس أو الجامعات ، ومن مواثيق سياسية تتعدد أهدافها . فالواجب على الأمة الإسلامية أن توجد من هذه الهيئات والموسسات ما يؤدى إلى تحقيق غايات الدفاع والحماية ، والاتساق بين سياساتها ، وما يكفل لها أن تعيش متوافرة القوة ، موفورة الكرامة ، مهابة من أعدائها ، وشامخة الرأس بين دول العالم — حتى إذا أمكن يوماً أن تتحقق الوحدة التامة ، بوحدة الحكم والإدارة ، وظهر أن هذا يكفل لها قوة ونجاحاً ومجداً أكبر ، كان هذا هو المثل الأعلى الذى تطمح الأنظار إلى تحقيقه ، وهو الذى يدعو إليه الإسلام منذ البداية .

فهذا تحقيق الأمر فى هذا الموضوع . والله أعلم بالصواب .

* * *

مسائل فرعية أخرى :

بقيت هناك مسائل فرعية متصلة بالعقد ، نكتفى بأن نشير إليها بايجاز إتماماً للبحث . ولكل منها أهميتها الخاصة ، وتنطوى كل منها على بعض مبادىء فقهية أو دستورية ، ذات دلالة بالغة .

« المسألة الأولى » : هل يجوز عقد الإمامة للمفضول ،مع وجود الأفضل؟

فقد مر بنا رأى أبى الحسن الأشعرى[١] ، حيث قال : « إنه يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه . . فان عقدها قوم للمفضول ، كان المعقود له من الملوك دون الأئمة » .

وقال النظام والجاحظ ، من المعتزلة : إن الإمامة لايستحقها إلا الأفضل ، ولا يجوز صرفها إلى المفضول . وقال باقى المعتزلة : إن عرض للأمة خوف فتنة من عقدها للأفضل ، جاز لهم عقدها للمفضول .

ولم يجز من الشيعة إمامة المفضول إلا « الزيدية » .

وأكثر أصحاب الشافعى على جواز عقد الإمامة للمفضول ، إذا كانت فيه شروط الإمامة ، وأوضح ذلك الماوردى — وهو من أصحابه — فقال[٢] : « ولو ابتدأوا بيعة المفضول مع وجود الأفضل ، نظر : فان كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائباً أو مريضاً ، أو كون المفضول أطوع فى الناس وأقرب فى القلوب ، انعقدت بيعة المفضول ، وصحت إمامته . وإن بويع لغير عذر ، فقد اختلف فى انعقاد بيعته ، وقد أجازها الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة . لأن زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار . وليست معتبرة فى شروط الاستحقاق » .

هذا إذا كانت تمت بيعة المفضول . ولكن إذا كان الاثنان متساويين فى الشروط ، وكان لأهل الاختيار — منذ البدء — أن يختاروا أحدهما ، فانه يكون لهم حينئذ وجه للمفاضلة : فلهم الخيرة أن يقدموا الأسن — وإن لم يكونوا ملزمين بذلك ، لأن زيادة السن ، كما قال الفقهاء ، مع كمال البلوغ ليست

(١) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦ .

شرطاً . فان بايعوا للأصغر سنا جاز . لكن إذا كان بينهما تفاوت فى درجة الفضل ، من حيث بعض الصفات : كأن تكون الصفات الأظهر فى أحدهما العلم ، وفى الآخر الشجاعة ، فان أهل الاختيار ينبغى أن يراعوا فى اختيارهم ما يوجبه حكم الوقت : فان كان الوقت وقت حروب ودفاع أو فتن ، كان من فيه فضل الشجاعة أحق ؛ وإن كان الوقت وقت سلام وأمن وسعى إلى المعرفة ، كانت هناك الحاجة إلى فضل العلم ، فيكون الأعلم أحق .

« المسألة الثانية » : هل تجب معرفة الإمام بعينه واسمه ؟ .

والذى أثار هذه المسألة — كالمسألة السابقة — هم الشيعة : فهم يوجبون أن يعرف الإمام باسمه وعينه ، بل يعتبرون ذلك من أصول الإيمان . ولكن جمهور أهل السنة يقولون : إن الذى يلزم كافة الأمة هو معرفة إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته — أى على الجملة دون التفصيل — إلا « أهل الاختيار » الذين تقوم بهم الحجة ، وببيعتهم تنعقد الخلافة ، فهؤلاء هم الذين تجب عليهم المعرفة الكاملة . وقد علل الماوردى ذلك بأنه « لو لزم كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه للزمت الهجرة إليه ، ولما جاز تخلف الأباعد ، ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان[١] » .

« المسألة الثالثة » : إذا بويع لإمامين فى بلدين متقاربين ، فما العمل ؟

احتلف الفقهاء ، فقالت طائفة : الإمام هو الذى عقدت له البيعة فى البلد الذى مات فيه من تقدمه ، لأنهم بعقدها أخص وبالقيام بها أحق . وقال آخرون : بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه ، طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما . وقال قوم : يقرع بينهما ، دفعاً للتنازع وقطعاً للتخاصم . وقال غيرهم : إن

---

(١) الأحكام : ص ١٤ .

الإمامة لإسبقهما بيعة وعقداً . وهذا الوجه هو الذى اختاره الماوردى ، وقال عنه إنه هو الرأى الصحيح[١] .

وللغزالى رأى آخر ، عبر عنه قوله : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة[٢] ؛ وأوضح السبب فى ذلك إذ قال : « والكثرة فى الأتباع والأشياع ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح »[٣] وروى عنه أيضاً قوله : « فان ولى عدد موصوف بهذه الصفات ، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر ؛ والمخالف باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق[٤] » .

« المسألة الرابعة » — وهى شبيهة بهذه — : إذا وقف الاختيار على واحد من اثنين (أى انحصر فيهما) لأن كلا منهما أهل مستوف للشروط فتنازعا الإمامة ؛ فماذا يكون الحكم ؟ .

فرأى بعض الفقهاء أن ذلك ، أى التنازع ، يكون قدحاً فى كليهما ، فيمنعان من الإمامة ويعدل عنهما إلى غيرهما ، وقال آخرون — وهذا رأى الأكثرية أو جمهور العلماء والفقهاء — أن التنازع لايكون قدحاًمانعا ؛ وليس

---

(١) الأحكام : ص ٨ .
(٢) الرد على الباطنية ص ٦٣ .
(٣) نفس المصدر : ص ٦٢ .
(٤) رواه رشيد رضا : الخلافة ، ص ٤٨ .

«تنبيه » كلام الغزالى هذا يتضمن تقرير مبدأ عظيم الأهمية ؛ وهو مبدأ الترجيح بالأكثرية وهذا هو مبدأ « الأغلبية » الذى تقوم عليه الديمقراطيات الحديثة .فهذا دليل قاطع على أن الفقه الإسلامى ؛ . أو التفكير السياسى فى الإسلام ،قد أدرك وقرر هذا المبدأ منذ قرون بعيدة . وسنعود إلى زيادة شرح هذا الموضوع فى مناسبة أخرى ، فى أواخر الكتاب، إذ أن بعض المستشرقين أدعى أن هذا المبدأ لم فى الإسلام . فسنرد عليه حينئذ بأدلة دامغة عديدة فى موضعه .

طلب الإمامة مكروها . ومما استدلوا به أن « أهل الشورى . تنازعوا الإمامة فلم يكن ذلك سبيلا لمنع أحد منهم[١] .

ولكن كيف يقطع النزاع بينهما ، مع أنهما متكافئان ؟ فذهب قوم إلى أنه يقطع الخلاف بالقرعة ، ويقدم من قرع منهما . ورأى آخرون أن الأمر يترك لأهل الاختيار[٢] ، فيكون لهم الحق والسلطة أن يبايعو أيهما شاءوا ، أى من غير قرعة . فهذان وجهان .

« المسألة الخامسة » : إذا لم تجتمع شروط الإمامة إلا فى واحد . أى تفرد فى الوقت بشروط الإمامة واحد . فما الرأى ؟ .

فالحكم هنا متفق عليه : وهو أن الإمامة تكون متعينة فيه . ولا يجوز العدول عنه إلى غيره . ولكن هل تثبت ولايته بدون عقد ولا اختيار ؟ . فأفتى فقهاء العراق — أى الأقلية — بأن ولايته تثبت وإمامته تنعقد ، وإن لم يعقدها أهل الاختيار : عللوا ذلك بأن مقصود الاختيار تمييز المولى ، أى تمييز المستحق بتوافر الشروط فيه ، وهذا قد تميز بصفته . ولكن الذى ذهب إليه جمهور الفقهاء والمتكلمين أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار — هكذا نص الماوردى[٣] — لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد ؛ وكالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد لم يصر قاضياً حتى يولاه . ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة لهذا المنفرد بالشروط ، وليس لهم العدول عنه إلى غيره .

وهناك بعض مسائل متصلة بولاية العهد ، فنذكر أهمها :

« المسألة السادسة » : هل يجوز العهد لأكثر من واحد : أى لاثنين فأكثر ، بدون تعيين واحد منهم ؟ .

(١ — ٢) الماوردى : الأحكام السلطانية : ص ٦ — ٧ .

فالجواب أن ذلك جائز ، بشرط أن يكون العدد محصوراً . وقد بنى الفقهاء إجازتهم لذلك على سابقة تاريخية أو دستورية مشهورة ، وهى عهد « عمر » لأهل الشورى ، وكانوا ستة ، ويكون الحكم أن لأهل الاختيار أن يختاروا أحد المعهود إليهم بعد موت الإمام ، فهم إذن الذين يعينون الخليفة . ولكن لا يجوز لهم تعيين ولى العهد فى حياة الإمام إلا باذنه ، « لإنه بالإمامة أحق فلم يجز أن يشارك فيها » ؛ وإذا خافوا انتشار (اضطراب) الأمر بعد موته استأذنوه وأتموا الاختيار .

وفى حالة الشورى التى يشير إليها الفقهاء كان الاختيار قد تم بعد وفاة عمر — رضى الله عنه — بأن تنازل ثلاثة من الستة — هم سعد بن أبى وقاص والزبير بن العوام وطلحة — فانحصر العهد فى ثلاثة ؛ ثم عرض عبد الرحمن ابن عوف أن يخرج نفسه أيضاً على أن يتولى مهمة اختيار واحد من الاثنين الباقين بعد استطلاع رأى الجماعة ، فأصبح العهد محصوراً فى اثنين : عثمان وعلى . وبعد المشاورة تم تعيين عثمان . قال الماوردى معلقا : « ثم بايع » — أى ابن عوف — « عثمان بن عفان ؛ فكانت الشورى التى دخل أهل الإمامة فيها ، وانعقد الإجماع عليها ، أصلا فى انعقاد الإمامة بالعهد ، وفى انعقاد البيعة بعدد يتعين فيه الإمام باختيار أهل الحل والعقد » .

فاذا تعين أحدهم باختيار أهل العقد وأفضت إليه الإمامة ، جاز له أن يعهد إلى غير من كانوا شركاءه فى العهد .

« المسألة السابعة » : إذا عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ، ونص على ترتيب الخلافة فيهم . ما الحكم فى ذلك ؟

فهذا يجوز ؛ والحكم أن الخلافة تنتقل إليهم على الترتيب الذى عينه .

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ١١ .

ويشير العلماء هنا إلى ما حدث فى بعض عهود التاريخ الإسلامى : فقد عهد سليمان بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز . ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك . ورتب الرشيد الخلافة فى ثلاثة من بنيه : الأمين . ثم المأمون ثم المؤتمن . ولكن الفقهاء لا يحتجون بهذين العملين . لأنهم يقولون ليس سليمان أو الرشيد حجة ؛ وإنما هم يبنون حكمهم على أن عهد الخليفتين تم عن مشورة من كانوا معاصرين لهذا من فضلاء العلماء . وفى الحالة الأولى باقرار المعاصرين من علماء التابعين . وإنما الأصل الأول الذى اعتمدوا عليه هو القياس على ما رتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لجيش مؤته : فقد استخلف على قيادة هذا الجيش زيد بن حارثة ؛ ثم قال : فان أصيب فعبد الله بن رواحه . فان أصيب فليرتض المسلمون رجلا . قالوا : فاذ جاز ذلك فى الإمارة جاز مثله فى الخلافة (١) .

لكن المشكلة : هل يجوز لمن أفضت له الخلافة فى الأول أن يعدل بالعهد إلى غير الاثنين أو الثلاثة ، الذين كانوا رتبوا معه : أى أن يغير فى عهد الإمام السابق ؟ .

وقد كانت لهذه حادثة فى التاريخ : فان السفاح – الخليفة العباسى الأول – كان عهد بالخلافة بعده إلى المنصور ، ثم بعده لابن أخيه : عيسى بن موسى ؛ لكن حين آلت الخلافة إلى المنصور أراد هذا أن يعدل عن عيسى ، ويجعل العهد لابنه « المهدى » . وقد استطاب المنصور نفس عيسى حتى جعله ينزل عن حقه للمهدى . واختلف فى تفسير ذلك : هل استطابه ديناً : أى لأن عمله كان غير جائز فقها ، أم أن الاستطابة كانت سياسة فقط ! . وهناك خلاف مقابل لذلك بين الفقهاء فى الحكم العام : هل يجوز هذا التغيير أم لا ؟ .

---

(١) الأحكام : ص ١٢ .

فنهم من منع من ذلك وذهب إلى عدم جوازه ، إذ أوجب الاستمساك بعقد السابق ، وتنفيذ الترتيب الذى جاء به . ومما استشهدوا به أن فقهاء الوقت — أى فى عهد المنصور — على وفرتهم وتكاثرهم ، لم يروا للمنصور فسحة فى صرف ولاية العهد عن المعهود إليه إلا إذا استرضاه ، ففعل : ورأى آخرون جواز ذلك .

ويقرر الماوردى مذهب الشافعية فى هذه المسألة ، فيقول[1] . : « والظاهر من مذهب الشافعى — رحمه الله — وما عليه جمهور الفقهاء أنه يجوز لمن أفضت إليه الخلافة من أولياء العهد أن يعهد بها إلى من شاء ويصرفها عن من كان مرتباً معه » . ثم بين العلة فى ذلك بقوله : « إذا أفضت الخلافة إلى أحدهم على مقتضى الترتيب ، صار أملك بها بعده فى العهد بها إلى من شاء ، لأنه قد صار بإفضاء الخلافة إليه عام الولاية نافذ الأمر ، فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى . ومعنى هذا المذهب أنه إذا عهد الخليفة لثلاثة مثلا على الترتيب ، فان العهد للأول نافذ حتما ؛ أما العهد الثانى والثالث فموقوف على مايفعله الإمام الجديد .

لكن إذا لم يحدث تغيير فى العهد ، فان الترتيب يبقى على ما هو عليه ويجب تنفيذه .

« المسألة الثامنة » : ما الحكم إذا خلع الإمام نفسه ؟

الحكم : أن الإمامة تنتقل إلى ولى عهده . لأن خلعه — هكذا يقرر الفقهاء — يقوم مقام موته .

---

(١) الأحكام : ص ١٣ .

الفصل السابع

الدولة والشروط والواجبات

١ – الولايات . الوزارة . الإمارة على البلاد

عقود أخرى :

إذا كان علماء الفقه قد أعطوا – كما رأينا – كل هذه الأهمية لعقد « الإمامة » ، فليس معنى ذلك أنهم يقصدون أنه سيكون العقد الوحيد فى الدولة ؛ بل ينبغى أن نقول إن العكس هو الصحيح . وهو أن هذه الأهمية إنما نتجت عن أنه سيكون الواسطة لإنشاء عقود أخرى كثيرة حوله .

فالإمامة ولاية عامة فى جميع الأعمال : سواء أكانت تلك الأعمال متعلقة بشئون الدين ، أو شئون الدنيا – كما أوضحت ذلك التعاريف التى سبق ذكرها ؛ ولا يتصور – بل إن هذا من المستحيل عملياً – أن يباشر الإمام ويتصرف فى كل تلك الشئون بنفسه ؛ فلا معدى له إذن عن الإنابة : لابد له من أعوان وعمال يعهد إليهم بتأدية الوظائف المتعددة ، التى أقيمت الدولة من أجل أن تؤدى . وهذا هو ما ورد فى كلام الفقهاء ؛ فهو الذى عناه « الماوردى » إذ قال :[1] « لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لايقدر على مباشرة جميعه ، إلا باستنابة[2] » . وهو الذى أراده « ابن

---

(١) الأحكام السلطانية : ٢١ .

(٢) قد يكون من المفيد أن نذكر أن الكلمة التى تقابلها فى اللغة الإنجليزية وتؤدى معناها ، مع ملاحظة السياق ، هى : "Delegation of authority"

خلدون » إذ قال أيضاً : « إعلم أن السلطان » — وهو يقصد رئيس الدولة بصفة عامة — « إعلم أنه فى نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلا ؛ فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه . وإذا كان يستعين بهم فى ضرورة معاشه وسائر مهنه ، فما ظنك بسياسة نوعه ، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده ؟ » ثم يمضى ليبين مختلف الأعباء الملقاة على عاتقه . وأيضاً ، فإن تلك الأعمال تحتاج إلى تخصص ودراية ؛ وهى مختلفة الأنواع ؛ فلابد من توزيعها ، ولابد من وجود رجال قادرين أكفاء ، يستطيعون النهوض بها على الوجه الأكمل .

من أجل هذا فكر الفقهاء فى وجود عقود أخرى كثيرة إلى جانب العقد الأول ، كل منها له كيانه الخاص ، وهدفه ، وأحكامه ؛ ولكل منها اعتباره ، من وجهة النظر القانونية ، من حيث تقدير قيمته الذاتية وخطورة أثره . والحق أن الدولة فى تصور فقهاء الإسلام ليست إلا مجموعة من « عقود » ، أو سلسلة من مسئوليات والتزامات . ولم تكن الغاية من العقد الأول فى الحقيقة إلا أن يكون الوسيلة لتوزيع تلك المسئوليات ، وإمكان إحداث التعاقد بشأنها ، وأن يوجد الرابطة بينها وبين السلطات التى تصدر عن الإرادة العامة . فهو إذن ليس مقصوداً لذاته ، وهو وسيله لاغاية . ومن النتائج التى يتحتم أن تترتب على ذلك أنه لا ينبغى أن ينظر للامام إلا على أنه الصلة بين الأمة وبين القائمين بتلك الأعمال ، التى يعتبر أداء كل منها وفاء لحق من حقوقها .

التفويض والتنفيذ :

ومن المبادىء السديدة التى اهتدى إليها الفقهاء أنهم فرقوا بين نوعين

---

(١) المقدمة : ١٩٦ . ف ٣٤ .

من الإنابة : فالأولى هى إنابة « التفويض » ، والأخرى إنابة « التنفيذ » فقالوا إذن إن « عمال التنفيذ نياب ؛ وعمال التفويض ولاة[١] » . فالتفويض ولاية لاتمنح إلا بعقد[٢] ؛ أما التنفيذ فمجرد انتداب ولا يحتاج إلى تقليد ، بل يكفى فيه الإذن[٣] . ومن ثم ذكروا أن الوزارة نوعان : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ . ولما كانت الأولى تقتضى حكماً وقضاء ، وحق تصرف فى الأعمال والأموال ، فقد كانت شروطها أشمل وأدق[٤] . وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف ، وشروطها أقل[٥] ؛ لأن مهمة متوليها أن يؤدى من الإمام وإليه . وأكثر الولايات الهامة فى الدولة ، التى يناط بها قضاء المصالح العامة للأمة ، هى من النوع الأول : أى ولايات تفويض ؛ فهى لا تمنح لمتوليها إلا بعقد وتقليد ويشترط لصحة عقدها شروط خاصة دقيقة ، يكون من شأنها ضمان تحقيق الغرض الذى من أجله أوجد التعاقد . فتلك العقود التى تكلمنا عنها قبل الآن ، وقلنا إن من مجموعها يتكون هيكل الدولة ، هى إذن — ولنستعمل الصيغة الفقهية المحكمة — عقود « تفويض » .

والصفات الذاتية التى بها يتميز عقد التفويض هى أن الإمام حين يعقد هذا العقد إنما يعقده بالنيابة عن الأمة ، لا عن نفسه ؛ وأنه يقلد هذا الشخص الذى يمنحه سلطة ما ليتصرف فى حق أو حقوق للأمة ، لا فى حق لنفسه . ومما ينتج عن ذلك أن السلطة التى تمنح بمقتضى هذا العقد تكون سلطة استقلالية ، ومركز الذى يولى على هذا النحو يصبح ثابتاً آمناً ، ما دام قائماً بعمله على الوجه المعين . فكل المقلدين للمناصب بعقود تفويض يقفون مع

---

(١) الأحكام : ص ٢٨ .
(٢) نفس المصدر : ص ٢٢ .
(٣) الأحكام : ص ٢٥ .
(٤) سيأتى الكلام على هذه الشروط .
(٥) الأحكام : ص ٢٥ .

الإمام – إذن – على قدم المساواة ، فى أنهم جميعاً مؤدون حقوق الأمة ، وجميعهم « ولاة » ، لا تختلف ولايتهم عن ولايته فى النوع ، وإن كان بينها اختلاف فى الدرجة . غاية الأمر أنه هو متصل بالأمة مباشرة ؛ أما هم فيتصلون عن طريقه ، فهو الصلة بينهم وبين الأمة . وهذه مسألة اضطرت إليها الحاجة إلى التنظيم ، ووجوب تركيز السلطة فى جهة معينة ، وتوحيد المسئولية ، لتكون ممثلة فى شخص الإمام ، فتستطيع الأمة أن تواجهه وتحاسبه وتحكم فى أمره بما تشاء . على أن وجوده ، على كل حال ، لا يعفى الولاة الآخرين من المسئولية أمام الله ، وأمام الأمة ، فضلا عن مسئوليتهم أمامه ، بوصفه ممثل النظام .

ولما كانت الولايات التى تمنح بمقتضى عقد التفويض لها هذه الميزات ، فان العلماء قد بحثوا مسألة جواز عزل المولى على هذا النحو ، بسبب أو بغيره . فأفتى كثير من المجتهدين بأنه يحرم على الإمام عزل القضاة بدون عذر ، وكذلك أمثالهم من المشتغلين بالوظائف العامة ؛ بل قال البعض إن العزل غير المسبب لا ينفذ . وإذا كان هناك بعض خلاف بالنسبة إلى الوظائف العامة ، فهناك اتفاق أكثر فيما يتعلق بالوظائف الخاصة . ففى ذلك يقول « الرملى » مثلا[1] : هذا فى الوظائف العامة ؛ أما فى الوظائف الخاصة : كإمامة ، وأذان ، وتصوف ، وتدريس ، وطلب ، ونحوها ، فلا تنعزل أربابها بالعزل من غير سبب – كما أفتى به جميع المتأخرين وهو المعتمد » . وهذه الأحكام كلها سبق بها الفقه الإسلامى غيره من الشرائع .

ثم من المبادىء الهامة التى قررها فقهاء الإسلام – أيضاً – أنهم قالوا « لا ينعزل قاض بموت إمام[2] » ؛ وكذلك مثله من أصحاب المناصب » وعللوا

---

(١) شرح المنهاج : ٧ . ص ٧٨ .
(٢) شرح المنهاج : ص . ٨٨ .

ذلك بأن « الإمام إنما يولى القضاء نيابة عن المسلمين[١] » . وعبارة الماوردى بهذا الصدد[٢] هى : « ولو مات الإمام لم تنعزل قضاته ؛ ومن ذلك قوله[٣] أيضاً : « وإذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ، وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير : لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين وتقليد الوزير نيابة عن نفسه » . فتقليد الخليفة ، إذن ، لكل من يتولى الوظائف العامة فى الدولة هو دائماً نيابة عن المسلمين — كما سبقت الإشارة إلى ذلك . كما أننا نستنبط أيضاً من هذه المبادىء نتيجة هامة ، وهى أن فقهاء الإسلام توصلوا إلى إدراك هذه الفكرة السياسية العالية ذات الأهمية الكبيرة وهى فكرة « استمرار الدولة » ، وأن الدولة لها ذاتية معنوية مستمرة ؛ على الرغم من اختلاف أو زوال أشخاص الحاكمين . وهذه من أحدث النظريات السياسية .

ليست حكومة شخصية :

ونحن نقرر كل هذه الحقائق لنثبت أن حكومة الإمام ليست حكومة شخصية ، وأنه حين يتولى منصبه لا يقصد أنه يكتسب حقوقاً أو امتيازات لنفسه ، وأنه ليس مطلق التصرف بل هو مقيد بشروط وحدود ؛ وأن القائمين بالوظائف ، عامة وخاصة ، ليسوا أتباعاً له ؛ وإنما هم قد تولوا وظائفهم بمقتضى عقود ، ونتيجة توفر شروط ؛ وأن تلك العقود قد أكسبتهم حقوقاً ثابتة لا يجوز أن يعبث بها دون رعاية للصالح العام . فيصبح جلياً بعد ذلك أن الأمة حين أمضت العقد مع الإمام لم تكن تقصده لذاته ، ولم تكن تنتظر أن تتألف الحكومة منه وحده ، ولا أن تصنع منه سلطة فوق القانون . وإنما

---

(١) شرح المنهاج : ص ٨٨ .
(٢) الأحكام السلطانية : ص ٧٣ .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ٣٠ .

أرادت الأمة حين أوجدت العقد أن تنشأ حكومة نظامية ، تتكون من سلطات ، لها وظائف ولها حقوق ، وكلها متجانسة متناسقة ، وتتعاون كلها من الرأس لأصغر عامل — على تنفيذ القانون ؛ إذ أن من المسلم به أن تنفيذ القانون هو الغاية الأولى من قيام الدولة .

ومما يدل — فوق ما تقدم من أدلة — على أن شخص الإمام لم يكن مقصوداً لذاته ؛ ولكن المقصود قيام السلطة وتنفيذ القانون ، أن الفقهاء تصوروا أو أجازوا أن تقوم إلى جانبه « وزارة التفويض » : أى أن يفوض الإمام جميع سلطاته ، ويعهد بالتصرف المطلق لوزير ، يكون هو بالفعل بمثابة « الإمام » ؛ وليس للأخير إلا الإشراف العام ؛ وسنتكلم على هذا المنصب بعد قليل . وأكثر من هذا ، أن الفقهاء أجازوا — وذلك إذا حجر على الإمام — أن تستمر الدولة ولا تبطل التصرفات ، بشرط أن تكون الأعمال كلها متفقة مع أحكام الدين : أى بشرط أن يكون القانون ، وهو القانون الإسلامى — منفذاً ؛ وهذا مع أن المتصرف غير الإمام . ويقرر الماوردى هذا الحكم فيقول[1] : « وأما نقص التصرف » — (وهو يتحدث عن الإمام) — « فضربان : حجر ، وقهر : فأما الحجر فهو أن يستولى عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور ، من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح فى صحة ولايته . ولكن ينظر فى أفعال من استولى على أموره : فان كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها ، تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها ؛ لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة . وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها . ولزمه (الضمير للامام) أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه » . فهذا قاطع فى أن اهتمام الفقه ، فى نظرته إلى الدولة ، مركز على تنفيذ القانون .

---

(١) الأحكام : ص ١٩ .

وشبيه بهذه النظرة ما قرره ابن خلدون[١] — وإن كان هو يتحدث كمفكر اجتماعى ، أكثر من أن يكون فقيهاً — وذلك فى قوله : « إعلم أن مصلحة الرعية فى السلطان ليست فى ذاته وجسمه : من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه ، أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه ، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم : فان الملك والسلطان من الأمور الإضافية ، وهى نسبة بين منتسبين ، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم فى أمورهم عليهم ، فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان ؛ والصفة التى له من حيث إضافته إليهم هى التى تسمى الملكة وهى كونه يملكهم ؛ فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان ،حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه ؛ فانها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم ؛ وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم .

* * *

أنواع الولايات :

أما دام منصب« الإمامة »هو المصدر الذى تصدر عنه السلطات التنفيذية، وهى « الولايات » — كما تسمى فى الفقه — أو الوظائف ، فان الولايات أو السلطات التى تصدر عنه عديدة متنوعة ؛ وهى إما عامة ، أو خاصة .

وقد قسمت الولايات كلها التى تصدر عن الإمام — وذلك من أجل تيسير الدراسات القانونية — إلى أربعة أقسام[٢] :

فالقسم الأول : من تكون ولايته عامة فى الأعمال[٣] العامة ؛ وهم الوزراء ، لأنهم يستنابون فى جميع الأمور من غير تخصيص .

(١) المقدمة : ص ١٥٧ (الفصل الرابع والعشرون) .
(٢) الماوردى : الأحكام : ص ٢٠
(٣) المقصود بالأعمال هنا الولايات أو الأقاليم التى تتكون منها الدولة .

والقسم الثانى : من تكون ولايته عامة فى أعمال (أقاليم) خاصة ، وهم أمراء الأقاليم والبلدان ، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام فى جميع الأمور .

والقسم الثالث : من تكون ولايته خاصة فى الأعمال العامة ؛ وهم كقاضى القضاة ، ونقيب الجيوش ، وحامى الثغور ، ومستوفى الخراج ، وجابى الصدقات ، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الأعمال .

والقسم الرابع : من تكون ولايته خاصة فى الأعمال الخاصة ؛ وهم كقاضى بلد أو إقليم ، أو مستوفى خراجه ، أو جابى صدقاته ، أو حامى ثغره ، أو نقيب جنده ، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل .

« ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ، ويصح معها نظره »[١] .

فالولايات التى ذكرت هنا هى : الوزارة ، والإمارة على البلاد ، ورياسة القضاء ، والقيادة العامة للجيش ، والولاية على الأموال ، ثم مناصب القضاء والدفاع والمال فى كل إقليم .

وهذا لايشمل كل المناصب أو الولايات ، فتضاف إلى هذه أيضاً الوظائف المتنوعة الأخرى التى تتطلبها المصالح العامة للأمة والدولة .

والكلام على هذه الولايات وأحكامها وشروطها يستغرق معظم الكتب الخاصة ببحث الأحكام السلطانية ، كما نشاهد فى كتاب « أبى الحسن الماوردى » إذ نجد أن ماخصص للإمام ، وعقده ، وكل أحكامه لايزيد على عشرين صفحة ، بينما ترك باقى الكتاب — وهو يربو على مائتى صفحة — للكلام على سائر الولايات الأخرى التى عددناها . وهذا يدل على مالها من أهمية ، مستقلة بنفسها وما لها من قيمة ذاتية .

---

(١) الأحكام : ص ٢٠ .

ولنكتف من هذه الولايات بالكلام عن ولايتى : «الوزارة والإمارة» لأنهما أهم الولايات ؛ إذ أنهما الولايتان العامتان ، وهما اللتان لهما صبغة سياسية .

* * *

الوزارة :

هى الولاية الثانية فى الدولة بعد منصب « الإمامة » ؛ بل من الوجهة العملية أو التنفيذية تكاد تساويه ،أو تفوقه فى الأهمية . ومن حيث الاختصاص ، قد وصفت — كما رأينا — بأنها « ولاية عامة »: أى أن الوزير يستناب عن الإمام فى جميع الأمور ؛ وبأن ذلك فى «الأعمال العامة » أو عموم الأعمال : أى تشمل مباشرتها جميع الأعمال — والمراد بـ «الأعمال» هنا الأقسام ، أو المناطق، أو البلدان التى تتكون منها الدولة . فهى بهذين الوصفين : أى عموم الإشراف وشموله ، تمتاز عن سائر الولايات التى تصدر عن الإمامة .

ومع قدم منصب الوزارة منذ سوالف العصور ، إلا أن الإسلام أقروجود هذا النظام فى الدولة الإسلامية ، ووضع له شروطه الخاصة . وقد عبر الفقه الإسلامى عن حكمه فى ذلك ؛ إذ قرر أنه «ليس يمتنع جواز هذه الوزارة » وبنى حكم الجواز على أمرين: «الأول» : بالقياس على ماحدث فى النبوة ؛ فقد طلب «موسى » — عليه السلام — أن يؤيد بالوزارة ، كما جاء عنه فى الآية الكريمة : « واجعل لى وزيراً من أهلى هارون أخى ؛ اشدد به أزرى وأشركه فى أمرى » . فاذا كان ذلك قد جاز بالنسبة للنبوة ، فانه يكون فى الإمامة أجوز . والأمر « الثانى » لما فى ذلك من تحقيق المصلحة؛فان الإمام محمل بمسئوليات تقتضى أعمالا كثيرة ،ولايستطيع أن يقوم بكل هذه الأعمال بدون

(١و٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢١ .

انتداب ومشاركة — فضلا عن أن اشتراك الوزير أو الوزراء معه ، فى الرأى أو العمل ، يزيده قوة ، ويبصره بالصواب ، ويساعده على أن يتجنب الوقوع فى الخطأ ؛ وذلك كما قال الماوردى : « ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة » — وقد سبق لنا اقتباس ذلك — ثم قال : « ونيابة الوزير المشارك له فى التدبير أصح فى تنفيذ الأمور من تفرده بها ؛ ليستظهر بها على نفسه ، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل »[1] .

وقد أريد توضيح معنى الوزارة من جهة معرفة اشتقاقها اللغوى ؛ فروى فى ذلك ثلاثة أوجه : (١) أنها مشتقة من الوزر وهو الثقل ، لأن الوزير يحمل عن الملك أو الإمام أثقاله . (٢) أو أنها مأخوذة من الوزر وهو الملجأ ؛ ومنه قوله تعالى : « كلا لا وزر » : أى لا ملجأ . فسميت بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأى الوزير ومعونته . (٣) والثالث أنها مأخوذة من الأزر وهو الظهر ، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر[2] . والذى ذكره ابن خلدون[3] أن « اسمها يدل على مطلق الإعانة : فان الوزارة إما من المؤازرة وهى المعاونة ، أو من الوزر ، وهو الثقل . . وهو راجع إلى المعاونة المطلقة » . والحقيقة أن الموازرة التى وردت هنا ترجع ، بدورها ، إلى القول بالاشتقاق من الأزر أى الظهر ؛ وهو أحد الأوجه الثلاثة الأولى .

أما من حيث تاريخ الوزارة فى الإسلام ، فهى لم توجد بهذا الاسم فى بدء عهد الدولة الإسلامية ، ولكن وجد معناها أو وظيفتها على وجه ما . وفى ذلك يقول ابن خلدون[4] : « وما زال الأمر فى الدول قبل الإسلام هكذا ، حتى جاء

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢١ .
(٢) نفس المصدر : ص ٢٣ .
(٣) المقدمة : ص ١٩٧ « الفصل ٣٤ : فى مراتب الملك » .
(٤) المقدمة : ص ١٩٨ « الفصل ٣٤ » .

الإسلام وصار الأمر خلافة ، فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك ؛ إلا ما هو طبيعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لابد منه ؛ فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم فى مهماته العامة والخاصة ؛ ويخص مع ذلك أبابكر بخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها فى كسرى وقيصر والنجاشى يسمون أبابكر وزيره ؛ ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الإسلام . وكذا عمر مع أبى بكر ؛ وعلى وعثمان مع عمر » . ثم تطورت هذه الوظيفة وأخذت تنمو وتتفرع فى عهد الدولة الأموية ، ولكن الوزير كان يعرف فى هذا العهد باسم « الكاتب » والوزراء « بالكتاب » ؛ وذلك مثل « عبد الحميد الكاتب » الذى كان كالوزير لمروان بن محمد . ولكن لما جاءت الدولة العباسية تحددت مهمتها وعظم أمرها — كما قال المؤرخ نفسه[1] : « فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت ، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة فى إنفاذ الحل والعقد وتعينت مرتبته فى الدولة » . ثم بلغت ذروتها بعد قليل فى عهد تلك الدولة ، كما قال :[2] « فصار اسم الوزير جامعاً لخطتى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة ، حتى دعى جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة » .

..

ومن أهم التصورات التى وصل إليها الفقه الإسلامى أنه رأى الوزارة على نوعين ، وميز بينهما . فالوزارة إما أن تكون (١) وزارة تفويض أو (٢) تكون وزارة تنفيذ . ونبين الآن طبيعة كل منهما والفروق بينهما ؛ ونبدأ بالثانية لأنها أقل من الأولى فى المرتبة .

(١و٢) المقدمة : ص ١٩٨ « الفصل ٣٤ » .

وزارة التنفيذ :

فوزارة التنفيذ هي — كما يدل عليها اسمها — أن يعين الإمام من ينوب عنه فى تنفيذ الأمور ، دون أن تكون له سلطة استقلالية . فالرأى والاجتهاد يبقى للامام ؛ وإنما مهمة من يولى على هذا النحو أن يبلغ أو يباشر تنفيذ ما يرد إليه من أوامر ، ويمضى ما يصدر عن الإمام من أحكام ، وبذلك يقوم وسيطاً بينه وبين الرعايا والولاة . ويجوز له أن يشارك الإمام أيضاً فى الرأى ؛ وهذا ما يجعله خليقاً باسم الوزارة — وإن لم يكن له أن يستقل بذلك . فان لم تجعل له المشاركة فى الرأى كان منصبه أشبه بالوساطة أو السفارة [1] .

ولما كان هذا الوزير ليس له حق النظر الاجتهادى المستقل ، وكذلك ليس له حق الولاية المحضة : أى ليس له أن يعين أو يقلد استئنافاً ؛ لأن النظر والتصرف مقصور على رأى الإمام وتدبيره — أو كما حددت وظيفته : « هو معين فى تنفيذ الأمور ، وليس بوال عليها ولا مقلداً لها [2] » — لما كان أمره كذلك ؛ فان شروط هذه الوزارة : أى توليها — صارت أقل من الشروط التى ينبغى توفرها فى وزارة التفويض . فلا يشترط لها العلم أى بالأحكام الشرعية ، أو القدرة على الاجتهاد ، لأن وزير التنفيذ ليس له أن يحكم : أى يصدر الأحكام ، أو يقضى برأيه ؛ وكذلك لاتشترط الحرية [3] لأن هذا الوزير ليس له أن ينفرد بتولية أو تقليد . (والفقه الإسلامى يصر على شرط العلم لمن

(١و٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٥ . تطبق هذا أيضاً على السفراء والوزراء المفوضين فى العصر الحديث .

(٣) بناء على هذا يجوز إذن أن يكون هذا الوزير عبداً غير معتق . (وكفى بهذا تكريماً من الإسلام لإنسانية الرقيق ، ودلالة على نظرته — أى الإسلام — إلى هذا النظام الذى أوجدته الضرورات عند كل الأمم فى ما مضى من عصور) .

يصدر الأحكام ، وعلى شرط الحرية لمن تكون له ولاية على غيره (. فما دام هذا الوزير ليس له حق الاستقلال بهذه الأمور فانه لا يعتبر فى التأهيل لمنصبه هذان الشرطان . بل إن الفقه يذهب إلى أبعد من ذلك . فيرى — كما نص عليه الماوردى — وإن لم يوافقه آخرون — يرى أيضاً أن الإسلام ليس شرطاً لهذه الوزارة ؛ فيجوز أن يعين وزراء تنفيذ من أهل الذمة[1] . وفى كل ذلك تخالف وزارة التنفيذ وزارة التفويض — على ما سنبين .

فالشروط التى تشترط لوزارة التنفيذ هى إذن ما يأتى :

(١) الأمانة : حتى لا يخون فيما قد ائتمن عليه ، ولا يغش فيما استنصح فيه . (٢) الصدق : حتى يوثق بخبره ، ويعمل على قوله . (٣) قله الطمع ؛ أو التعفف : حتى لا يقبل رشوة فيحابى . (٤) أن يكون محايداً : أى لا يكون بينه وبين الناس عداوة أو شحناء ، لأن العداوة تصد عن التعاطف . (٥ (حضور الذاكرة : حتى يحسن أن يؤدى إلى الخليفة وعنه . (٦) الذكاء والفطنة حتى لاتدلس عليه الأمور . (٧) أن لا يكون من أهل الأهواء ، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل .

فان كان هذا الوزير مشاركاً فى الرأى ، أضيف إلى ما تقدم شرط ثامن : وهو (٨) الحنكة والتجربة ، التى تؤديه إلى صحة الرأى وصواب التدبير .

---

(١) هنا ينبغى أن نسجل — إذا ذكرنا ماظل حادثاً دهراً طويلا ،وما زال بعضه باقياً إلى اليوم ، فى الدول الأخرى : الأوربية وغيرها ، من انهم لايبيحون ، ليس فقط لمن هو مخالف لهم فى الدين بل لمن يخالفهم فى فرع من المذهب :لايبيحون له أن يتولى وظيفة ما فى الدولة ، فضلا عن الوزارة أو ما يدانيها — إذا ذكرنا ذلك ينبغى أن نسجل إذن فى هذا المقام أن هذا المبدأ الذى قررناه أعلى هو أحد الدلائل الكبرى على سماحة الإسلام .

ولما كان حكم هذه الوزارة أضعف من وزارة التفويض، فان التعيين فيها لا يفتقر إلى تقليد : أى بعقد وصيغة خاصة — وإن كان هذا أكمل — بل إنما يراعى فيها مجرد الإذن .

ويجوز للامام أن يعين وزيرى تنفيذ — أو أكثر — على اجتماع وانفراد بحسب ما تتطلبه الأعمال .

وزارة التفويض :

أما وزارة « التفويض » ، وهى ذات الأهمية العظمى والمرتبة الأعلى، فقد عرفت بأنها هى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده[١] » . فهو ليس مجرد وسيط مثل الوزير السابق : ولكنه يقوم مقام الإمام .

فوزير التفويض ذو سلطة استقلالية ؛ وولايته عامة فى كل الأمور والأعمال ، ليس فقط من حيث التنفيذ أو الأداء ، ولكن من حيث حق النظر أيضاً ، والفصل فى الأمور برأيه ، وإنشاء الالتزامات ؛ فهو يحكم : أى يصدر أحكاماً وفق اجتهاده فيما توجبه الشريعة ، وهو مولى على الأعمال له حق التقليد والتولية والعزل ؛ وله أن ينظر فى المظالم ويستنيب فيها ، ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه ، ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التى دبرها وأن يستنيب فى تنفيذها . والقاعدة العامة هى أن « كل ما صح من الإمام صح من الوزير[٢] » . ولم يستثن من ذلك إلا ثلاثة أشياء : أحدها أن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير ؛ الثانى أن للإمام أن يستعفى الأمة من

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢١ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

الإمامة وليس ذلك للوزير ؛ والثالث : أن للامام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام . قالوا : وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضى جواز فعله وصحة نفوذه منه[1] .

وإذا كان هذا الوزير له — هكذا — كل هذه الاختصاصات التى كانت للامام — فيما عدا هذه الأمور القليلة — وبذلك يقوم مقامه ؛ فانه لكى يوجد فرق بينه وبين الإمام ، ولا يلغى وجوده سلطة الإمام أو يعطلها كلية ، فانه اشترط لحق عموم نظره وولايته أن يكون ذلك مقيداً بأمرين هامين : « الأول » — وهو يختص بالوزير — أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير ، وأنفذه من ولاية وتقليد — لئلا يصير بالاستبداد كالإمام . والثانى — وهو مختص بالإمام — أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ماخالفه ؛ لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول »[2] .

وإذ كانت وزارة التفويض لها كل هذه الأهمية ، فان حكمها أقوى وشروطها أشد مما كان لوزارة التنفيذ . فولايتها لا تصح إلا بعقد وصيغة معينة ؛ ولا يكفى لها مجرد الإذن . والوجه الذى عليه يتم انعقادها هو أن تكون صيغة التولية صريحة « لأن العقود لاتصح إلا بالقول الصريح » ؛ فالذى يشترط فى الصيغة شرطان : الأول أن تشتمل على عموم النظر ؛ والثانى على النيابة . فان اقتصر على عموم النظر دون النيابة ، أو العكس ، لم تنعقد بذلك الوزارة . ومثال الصيغة القانونية أن يقول الإمام أو الخليفة : « قد قلدتك ما إلى ، نيابة عنى » ؛ أو أن يقول : « قد فوضنا إليك الوزارة » . أما إن

---

(١) الأحكام ص ٢٤ .
(٢) الأحكام ص ٢٣ .

قال — مثلا — « أنظر فيما إلى » — فقط ، أو قال : « قد قلدتك وزارتى ، أو الوزارة » ، فان وزارة التفويض لا تنعقد بهذه الصيغة .

أما شروط وزارة التفويض فهى نفسها شروط « الإمامة » — وسنذكر هذه الشروط بعد قليل ، ونوضح طبيعة كل منها بالتفصيل — ما عدا شرط « النسب[١] » : أى أن يكون من قريش . وسنرى أن هذا الشرط هو نفسه محل خلاف بين المسلمين حتى بالنسبة للامام ؛ وقد فسر تفسيراً عاماً بأن يعنى أن يكون الإمام مؤيداً من الكثرة ، فأصبح شرطاً سياسياً . وعلى العموم فانه لم يعد له وجود ، أو صار غير ذى موضوع منذ عهود طويلة ؛ فيمكننا إذن أن نقول إن شروط الإمامة ووزارة التفويض قد أصبحت تقريباً متطابقة .

بل إنه يشترط لوزارة التفويض شرط زائد على شروط الإمامة : وهو أن يكون المرشح من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمرى الحرب والخراج — أى الشئون الحربية والمالية — من حيث الخبرة بهما ومعرفة تفصيلهما ؛ إذ أنه مباشر لهما تارة ، ومستنيب فيهما أخرى : فلا يصل إلى استنابة الكفاة إلا أن يكون منهم ، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم »[٢] . وهذا شرط هام ، فعليه مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة[٣] .

فقد اتضحت — إذن — الفروق بين وزارتى التفويض والتنفيذ : فبينهما فروق من جهة الشروط ، وفروق أخرى من ناحية حقوق النظر أى : الاختصاص .

---

(١) قال الماوردى : « ويعتبر فى تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة ؛ إلا النسب وحده . لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين » — الأحكام ص ١١ .

(٢و٣) المصدر السابق .

فأما الفروق من جهة الشروط :

(١) فالحرية معتبرة فى وزارة التفويض؛وغير معتبرة فى وزارةالتنفيذ.

(٢) والإسلام معتبر فى وزارة التفويض ؛ وغير معتبر فى وزارة التنفيذ .

(هذا على رأى بعض الفقهاء دون البعض الآخر) .

(٣) والعلم بالأحكام الشرعية (الاجتهاد) معتبر فى وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ .

(٤) والرابع : أن المعرفة بأمرى الحرب والخراج معتبرة فى وزارة التفويض ؛ وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ .

وأما من ناحية حقوق النظر (الاختصاص) :

(١) فانه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(٢) ويجوز لوزير التفويض أن يستبد (أى ينفرد) بتقليد الولاة ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(٣) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ :

(٤) والرابع : أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال : بقبض ما يستحق له وبدفع ما يجب فيه ؛ وليس ذلك لوزير التنفيذ .

فهذه ثمانية أوجه تفترق فيها الوزارتان ، إحداهما عن الأخرى . ومنها يتبين أن وزارة التفويض أدق وأكثر شروطاً ، وفى نفس الوقت هى أوسع اختصاصاً .

وحدة وتعدد الوزارة :

وما دامت ولاية وزارة التفويض هكذا عامة ؛ ويقوم الوزير مقام الإمام ، فانه لا يصح إلا أن يكون هناك وزير واحد من هذا النوع . ولا يجوز التعدد كما لا يجوز فى الإمامة . قال الماوردى فى ذلك[١] : « ولا يجوز أن يقلد وزيرى تفويض على الاجتماع لعموم ولايتهما . كما لايجوز تقليد إمامين ، لأنهما ربما تعارضا فى العقد والحل والتقليد والعزل ؛ وقد قال الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . ولو فرض أن قلد الإمام وزيرى تفويض وجعل لكل واحد منهما عموم النظر ، فان ذلك لا يصح — كما قدمنا — « وينظر فى تقليدهما ، فان كان فى وقت واحد بطل تقليدهما معاً ، وإن سبق أحدهما الآخر صح تقليد السابق وبطل تقليد المسبوق » . أما إذا لم يجعل لكل منهما عموم النظر أو لم يجعلهما متماثلين ، فان التعدد لايتحقق حينئذ على هذا الوجه ، وتكون هذه مسألة أو مسائل أخرى ؛ ولنذكر حكمها ليتم به بيان الموضوع .

فاذا كانت الحالة أن يشرك الإمام بينهما فى النظر ، على اجتماعهما فيه ، ولا يجعل إلى واحد منهما أن ينفرد به ، فهذا يصح ؛ وتكون الوزارة بينهما لا فى واحد منهما[٢] . ولهما تنفيذ ما اتفق رأيهما عليه ، وليس لهما تنفيذ ما اختلفا فيه ، فهذا يكون موقوفاً على رأى الخليفة وخارجاً عن نظر هذين الوزيرين. وهذه الوزارة فى الحقيقة قاصرة عن وزارة التفويض المطلقة ، وذلك من وجهين : أحدهما اجتماعهما على تنفيذ ما اتفقا عليه ، والثانى : زوال نظرهما عما اختلفا فيه .

---

(١) الأحكام : ص ٢٧ .

(٢) هذا يطابق مايعرف اليوم بالاشتراك أو التضامن الوزارى ؛ وهذا أساس « مجلس الوزراء » فى العصر الحديث .

أما إذا كانت الحالة أن لايشرك بينهما فى النظر . وإنما ينفرد كل واحد منهما بما ليس فيه للآخر . وذلك يكون على وجهين : أن يختص كل واحد منهما بعمل (ناحية أو إقليم) — يكون فيه عام النظر خاص العمل — : كأن يجعل إلى أحدهما وزارة بلاد المشرق ، وإلى الآخر وزارة بلاد المغرب ؛ والوجه الآخر أن يخص كل واحد منهما بنظر — فيكون خاص النظر عام العمل : أى فى جميع أنحاء الدولة — ، مثل : أن يستوزر أحدهما على الحرب والآخر على الخراج — فإن الحكم الفقهى لهذه الحالة أن التقليد يصح فى كلا الوجهين ، ولكن فى الحقيقة لا يكون هذان وزيرى تفويض — بالمعنى الذى حدد مقدماً : أى المطلق — وإنما يكونان واليين على عملين مختلفين « لأن وزارة التفويض ما عمت ، ونفذ أمر الوزير بها فى كل عمل وفى كل نظر » .

وقد سبق أن ذكرنا أنه يجوز التعدد فى وزارة التنفيذ . كذلك يجوز للخليفة أن يقلد وزيرين : وزير تفويض ، ووزير تنفيذ . فيكون وزير التفويض مطلق التصرف ، ووزير التنفيذ مقصوراً على تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة .

الوزارة فى القديم والحديث :

نقول : هذه هى أحكام الوزارة وأنواعها ، كما فكر فيها ووضعها فقهاء الإسلام ، فإذا أردنا أن نرى مدى انطباقها على نظم الوزارة المعمول بها فى الوقت الحاضر أو فى الدساتير الحديثة ، فإننا نجد أن منصب وزير التفويض — كما أوضحنا ماهيته وبينا اختصاصاته فيما ذكرناه آنفا — يكاد ينطبق على منصب « الوزير الأول » أو « رئيس الوزراء » ، كما تعرفه الأمم الحديثة الآن . وأظهر الأدلة على ذلك أنه لا يجوز — كما قررناه سابقاً — أن يتعدد .

وهذا الوزير عام الولاية والنظر ، ويقوم مقام رئيس الدولة . ومن المعلوم أن منصب رئيس الوزراء أو — هذا النظام — لم تعرفه الأمم الغربية ، أو لم يهتد إلى فكرته المفكرون الدستوريون فى الغرب إلا قريباً — أى بالمعنى الدستورى الحديث ، فيقولون إن أول مانشأ — وذلك نتيجة التجارب أو التطور — كان فى القرن السابع عشر ، ثم لم تحدد مهمته تماماً إلا بعد ذلك ؛ فمن واجب مؤرخ النظريات السياسية أو الدستورية أن يسجل إذن هنا أن مما يدل على المدى الذى وصل إليه الفقه الإسلامى فى التفكير فى المسائل الدستورية والنظم الإدارية ، أن فقهاء الإسلام توصلوا إلى تصور هذا المنصب الكبير الأثر ، وحددوه بأوصافه وشروطه — على النحو الذى رأينا — وكذلك حددوا أوضاع واختصاصات الوزارة الآخرين — قبل الأنظمة والدساتير الحديثة بقرون عديدة .

أما ما يفترق فيه رئيس الوزراء الحالى عن وزير التفويض فهو أن «الوزير الأول » الآن مقيد فى تفويضه وفى مسائل معينة كثيرة برأى مجلس الوزراء . وهذا قد اشتمل عليه الفقه الإسلامى أيضاً . فانه تنطبق عليه الحالة التى ذكرناها قبل قليل ، وهى أن يجعل الوزيران أو الوزراء مشركين فى النظر على اجتماعهما أو اجتماعهم فيه ، ولا يجعل إلى واحد منهما أن ينفرد به . وقد قرر الفقه أن هذه الوزارة تصح . وإذا كان الاختلاف يقضى فيه الآن برأى الأغلبية ، فهذا المبدأ أيضاً مبدأ إسلامى قرره الفقه ، كما ذكرناه فى مواضع أخرى من هذا الكتاب . أما بقية الوزراء الحاليين فهم فى اعتبار الفقه الإسلامى « وزراء تنفيذ » : من حيث أنهم ينفذون قرارات مجلس الوزراء أو الدولة ، أو يمضون الأحكام أو يتخذون الإجراءات ؛ ثم إنهم تنطبق عليهم الحالة التى تكلمنا عنها سابقاً ، وهى أن كل واحد منهما خص بنظر فى ناحية خاصة : فهذا للمالية ، وهذا للتعليم ، وهذا للدفاع ، وهكذا . وقد قرر الفقه الإسلامى أنهم

يسمون حينئذ « ولاة » على أعمال مختلفة . وهو نوع من التفويض المخصص ؛ ومن حيث اشتراكهم فى النظر فى مجلس الوزراء ، فانهم وزراء مفوضون على الاجتماع لا على الانفراد . فهكذا كل حالة قد تناولها وحددها الفقه الإسلامى. ومن المعلوم — بعد كل ذلك — أن الوزراء والإمام مقيدون فى الإسلام بأن تتفق أعمالهم مع أحكام الشريعة . التى هى الدستور العام أو مصدر التشريع الحقيقى .

مسألة تاريخية :

فى نهاية هذا البحث ينبغى التنبيه إلى أن ما ذكره « ابن خلدون » بشأن انقسام الوزارة إلى هذين النوعين : التنفيذ والتفويض — ما ذكره من أن سبب ذلك كان ظهور الاستبداد بالسلطان فى عهد الدولة العباسية ، أو تعاور استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى . فحينئذ — كما قال —[1] « انقسمت الوزارة إلى وزارة « تنفيذ » — وهى حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه ، وإلى وزارة « تفويض » — وهى حال ما يكون الوزير مستبداً عليه » ، إذ أن الوزير إذا استبد « صار محتاجاً إلى استنابة الخليفة إياه لذلك ، لتصح الأحكام الشرعية » — نقول ينبغى التنبيه إلى أن هذا التعليل لايتفق مع الخصائص والشروط التى عرفناها فيما تقدم عن طبيعتى وزارتى التفويض والتنفيذ . ولاسيما الأولى لأنها هى المقصودة أولا فى التعليل .

فقد رأينا أن نظر وزارة التفويض . وإن كان عاما ، فانه مقيد بشرطين أحدهما : أنه يجب على الوزير أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير ، وأنفذه من ولاية وتقليد ، « لئلا يصير بالاستبداد كالإمام » — وهذا نص عبارة الماوردى نفسه[2] — والشرط الثانى أن على الإمام أن يتصفح أعمال

---

(١) المقدمة : ص ١٩٩ « الفصل الرابع والثلاثون — الوزارة » .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٢٣ .

الوزير (أى وزير التفويض) وتدبيره الأمور ؛ ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه — وعلل الماوردى ذلك بقوله[١] : « لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول». كما جاء فى أحكام هذه الوزارة أيضاً أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام[٢] » ؛ وجاء أيضاً فيما يتعلق بمعارضة الإمام لبعض أعمال الوزير : « فان كان» —أى ما أمضاه الوزير — « فى تقليد وال أو تجهيز جيش وتدبير حرب ، جاز للامام معارضته : بعزل المولى والعدول بالجيش إلى حيث يرى ، وتدبير الحرب بما هو أولى ، لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه ، فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره[٣] — وذلك بخلاف ما إذا كان ما أمضاه الوزير فى حكم قد نفذ على وجهه ، أو فى مال وضع فى حقه ؛ فانه لايجوز حينئذ للامام معارضة الوزير ، أى نقض ما نفذ باجتهاد الوزير من حكم ، أو استرجاع مافرق برأيه من مال[٤] .

فمن كل هذه الأحكام والخصائص يتبين أن تصور « الماوردى » لوزارة التفويض أنها لا تكون فى حالة الاستبداد ، بل فى حالة تمتع السلطان أوالإمام بحقوقه المعتادة ؛ ولم يذكر هنا شيئاً عن حالة اضطرار أو استيلاء كما ذكرها فى مواضع أخرى عن أوضاع أخرى . بل إن الحقيقة أن الماوردى ساق الكلام عن وزارة التفويض منذ البداية على أنها وزارة مشروعة ومنصب طبيعى ، وأن لها مكانها فى النظام الإدارى أو السياسى العام للدولة ، الذى يقره الفقه ويبحث فى أحكامه . وقد استنبط جواز وجودها من القياس على الوزارة فى النبوة — كما بيناه فيما تقدم ؛ وزاد فأكد أفضلية وجودها لأنها تقوية للامام وتمنعه من الوقوع فى الخطأ ، ولأنها أصح فى تنفيذ الأمور — كما قال .

فما ذكره « ابن خلدون » إذن عن سبب نشأة وزارة التفويض لايتطابق

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٣ .

(٢و٣و٤) نفس المصدر ص ٢٤ .

مع هذه الحقائق والأحكام . ومن جهة التاريخ ، فان هناك مثلا معروفا ، وهو أن « الرشيد » فوض الوزارة إلى « يحيي بن خالد » فى العهد الأول للدولة العباسية ، ولم يكن هذا نتيجةُ استبداد عليه ، ولكن بالاختيار . ويظهر أن ابن خلدون إنما أراد أن يتحدث عن إمارة الاستيلاء والاضطرار . أو حالات الحجر على الخليفة — ولكن هذه حالات أو مسائل أخرى . ظهرت فى التاريخ فى العصر العباسى الثانى ، وهو الذى يعنيه . فهذه حالات غير تلك .

ويؤيد ما أوضحناه ، بل يبعده نهائياً عن متناول أى شك ، ماقرره الماوردى نفسه فى موضع آخر ، وذلك حين كلامه على : «إمارة البلاد» . وهو ماسنبنيه بعد قليل .

* * *

الإمارة على البلاد :

هذه هى الولاية العامة الثانية . وهى تماثل الوزارة من حيث النيابة ومن حيث عموم النظر ؛ ولكنها أخص منها من ناحية العمل ، لأن نظرها مقصور على قسم أو إقليم . وهذا هو المراد بالبلاد ؛ فالمقصود بها الإقليم أو المناطق التى تتكون منها الدولة . وتتمثل أهمية هذه الولاية فى أن المتقلد لها تكون له أيضاً صفة الاستقلال والتفرد فى الإقليم المعين له ، لأنه يحل محل الإمام — أو رئيس الدولة — فى النظر فى مصالح الأمة فى تلك الجهة ؛ فله فيها إذن مثل مكانته .

وقد اقتضى التطور السياسى وجود هذه الولاية ، لأن الدولة إذ تتسع مساحتها حتى تشمل أقاليم متعددة ، يصير من المتعذر على الإمام أو الرئيس

أن يدبر كل أمورها ويباشر شئونها بنفسه ، مع تباعد المسافات وتنوع المصالح ؛ فلابد له من أن ينيب عنه فى كل أو بعض الأقاليم من يتولى أمورها - وهذا هو التطور الذى حدث للدولة الإسلامية . وإذ كان الفقه الإسلامى يساير دائماً التطور ، فقد فكر الفقهاء فى طبيعة هذه الولاية ، ووضعوا لها الأحكام بكل دقة ، كما وضعوا لغيرها . وهذه الأحكام تعد اليوم من صميم المباحث الدستورية أو السياسية .

استكفاء واستيلاء :

رأى الفقهاء أن هذه الولاية قسمان : (١) إمارة استكفاء ؛ و (٢) إمارة استيلاء .

فأما الأولى : فقد عرفوها بأنها هى التى تنعقد عن اختيار[١] ، أى هى التى يعقدها الإمام باختياره للشخص الذى يكون كفؤاً لهذه الولاية ، لأنه تتوفر فيه شروطها . وهذا هو الأصل ؛ أى هذا هو الوضع الطبيعى ، أو القانونى العادى ، الذى كان لاينبغى أن يتصور وجود غيره ، لأن العقود إنما تبنى على الاختيار . ولكن الظروف والأحوال اقتضت وجود النوع الآخر ، وهى الولاية الثانية التى سميت : « إمارة الاستيلاء » . وقد عرفت هذه بأنها هى التى تعقد عن اضطرار ، فهى « أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة ويفوض إليه تدبيرها وسياستها ، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير ، والخليفة باذنه منفذاً لأحكام الدين[٢] » . وهذه التولية — فى نفس الوقت ، كما نصوا على ذلك — خروج عن عزف التقليد المطلق .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية — ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٢ .

ومن المعروف من التاريخ الإسلامى أن الإمارة الأولى أى إمارة الاستكفاء والاختيار ، هى التى كان يباشرها الخلفاء الأول ؛ فكان من هذا النوع الأمراء أو الولاة الذين ولاهم الخلفاء الراشدون : كعمر أو عثمان — رضى الله عنهما — على أقاليم مصر أو اليمن أو الشام أو العراق ؛ وكذلك خلفاء الدولة الأموية أو العباسية فى عصرها الأول؛ فهؤلاء الولاة كانت تنطبق عليهم شروط وأحكام هذه الإمارة الأولى . ولكن منذ بدء النصف الثانى من القرن الثالث كانت الظاهرة التى أخذت تنتشر هى أن يستولى بعض الولاة أو المتغلبين بالقوة ، على إقليم أو بلد معين ، ويستبد بالأمر فيه عن غير رغبة الخليفة ، بل قهراً عنه . وبذلك وجدت الدويلات ، أو الدول الإقليمية ، فى المشرق وفى المغرب ، وكان هذا هو الوضع السائد فى القرن الرابع الهجرى ، ثم فى النصف الأول من القرن الخامس ؛ ولهذا فان الماوردى الذى عاش فى ذاك العصر أشار إلى هذا الوضع وهو يتكلم على أحكامه ، فقال : « وإذا فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولاتها ، ووكل النظر فيها إلى المستولين عليها ؛ كالذى عليه أهل زماننا[1] » ! فقد شهد الماوردى زمن الدول البويهية والسامانية والغزنوية والسلجوقية وغيرها ، وعرف عن الطولونية والإخشيدية والأغلبية وغيرها ، التى كانت قبله . فإمارة الاستيلاء صارت هى القاعدة وغيرها الاستثناء ؛ ولذا كان لابد للفقه من أن يتناولها بالنظر ويضع لها أحكامها .

شروط إمارة « الاستكفاء » :

فأما الإمارة الأولى وهى « إمارة الاستكفاء » فان الشروط التى اشترط فيمن يتولاها هى نفسها الشروط التى تشترط فى وزارة التفويض . فقد قاس

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٨ .

الفقهاء هذه الإمارة على وزارة التفويض : لأن كلتيهما تفويض من الإمام ونيابة عنه ، وهو تفويض بالنظر العام فى كل الأمور ، فليس هناك فرق فى نوع الولاية ، ولكن الفرق فى عموم المكان أو خصوصه ؛ وكلتاهما تعقد عن اختيار : باختيار الإمام وتقليده لمن يراه مستوفياً للشروط . فلهذا كانت الشروط التى تشترط فى كلتا الولايتين متحدة . وهذا هو نص عبارة الماوردى فى هذا الصدد : قال[1] : « وتعتبر فى هذه الإمارة الشروط المعتبرة فى وزارة التفويض لأن الفرق بينهما خصوص الولاية فى الإمارة وعمومها فى الوزارة ، وليس بين عموم الولاية وخصوصها فرق فى الشروط المعتبرة فيها » . وليلاحظ أن التعبير هو عن عموم وخصوص الولاية : أى المكان ، لا النظر . أما النظر فهو — كما قلنا — عام . وقد قال الماوردى إن هذه الولاية عامة ، وأن الأمير حين يقلده الخليفة على بلد أو إقليم تصير له الولاية على جميع أهله ، و« يصير عام النظر[2] » . وفى موضع آخر قال أيضاً[3] . « فصارت شروط الإمارة العامة معتبرة بشروط وزارة التفويض . لاشتراكهما فى عموم النظر ، وإن اختلفا فى خصوص العمل » .

وهذا هو الدليل الذى أشرنا إليه من قبل ، الذى يثبت قطعا أن « وزارة التفويض » هى ولاية عن اختيار ، يعقدها الإمام باختياره ؛ وأنها وضع طبيعى وأصل فى القانون ، تصوره الفقهاء ووضعوا له أحكامه على أنه نظام مشروع معتبر جزءاً من القانون الدستورى فى الإسلام ، وأنه أحد النظم الأساسية فى الدولة الإسلامية — وليس كما توهم « ابن خلدون » أنه نشأ نتيجة أن الإمام « كان مستبدا عليه » ، وأنه وجد ضرورة الاستبداد . وقد سبق أن شرحنا

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٩ .
(٢) الأحكام السلطانية : ص ٢٨ .
(٣) الأحكام السلطانية : ص ١٢ .

ذلك ؛ وبينا أن ابن خلدون خلط بين وزارة التفويض وإمارة الاستيلاء . وهي هذه التي سنتمم الكلام عليها بعد قليل .

والشروط التي تشترط في وزارة التفويض – كما قررنا ذلك من قبل – هي نفس الشروط التي تشترط في الإمامة ، وهي التي ستفصلها في المبحث التالي من هذا الفصل . فالشروط التي يشترطها الفقه الإسلامي واحدة : في الإمام ، ووزير التفويض ، والأمير : الوالي العام على إقليم .

واجبات «إمارة الاستكفاء» :

والذي يشتمل عليه نظر الوالي العام أو أمير الاستكفاء – أو هي الواجبات التي يقوم بها – هي الأمور الآتية[1] :

أولا : النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي ، وكذلك تقدير أرزاقهم ؛ إلا أن يكون الإمام قد قدرها من قبل ، فيذرها على ما هي عليه .

ثانياً : النظر في الأحكام وتقليد القضاه والحكام .

ثالثاً : جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيهما ، وتفريق ما استحق منهما .

رابعاً : حماية الدين والذب عن الحريم ، ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل .

خامساً : إقامة الحدود في حق الله وحدود الآدميين .

سادساً : الإمامة في الجمع والجماعات ، حتى يؤم بها أو يستخلف عليها ،

---

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية » : ص ٢٨ – ٢٩ .

سابعاً : تسيير الحجيج من عمله ومن غيره ، حتى يتوجهوا لمقصدهم معانين على ذلك .

ثامناً : (إذا كان الإقليم ثغراً متاخماً للعدو)جهاد من يليه من الأعداء، وقسم غنائمهم فى المقاتلة وأخذ خمسها لأهل الخمس .

فهذه وجوه اختصاص الأمير أو الوالى العام على إقليم ، أو هذه هى الواجبات التى يجب عليه أن ينهض بها . وكما سيتبين — مما سنذكره فيما بعد فى بحث تال — هذه الواجبات تقارب واجبات الإمام ؛ وهى واجبات عامة ومتنوعة : فتشمل النواحى الحربية والمالية والدينية والقانونية .

هذا ، ويجوز أن يعقد الإمام « ولاية خاصة » : فيكون التفويض فيها قاصراً على النظر فى بعض هذه المهام ، ولا سيا واجب الحرب والجهاد ، وحماية الأمن وسياسة الرعية ، دون التعرض لأمر القضاء أو جباية الأموال . فهذه تسمى حينئذ : « الإمارة الخاصة » . فيقتصر الأمير على أداء هذهالمهمة المنوطة به . وشروط هذه الإمارة هى شروط « وزارة التنفيذ » ؛ وهى التى سبق أن بيناها فى مبحث الوزارة مع زيادة شرطين . هما الإسلام والحرية ، وذلك لأن هذه الإمارة تتضمن الولاية على أمور دينية [١] .

إمارة « الاستيلاء » :

أما إمارة الاستيلاء التى تعقد عن اضطرار ، وهى التى ذكرنا تعريفها فيما سبق ؛ وهى تلك التى نشأت عن حكم الضرورة أو الواقع ، لأنها حدثت وتعددت فى الدولة الإسلامية فى العصر العباسى الثانى — كما أوضحنا — متمثلة فى تلك الدول العديدة التى وجدت إلى جانب الخلافة ، فان الفقهاء

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢ .

قد وجدوا من الواجب أن لا يحكموا ببطلانها كلية ، فيكون هذا تجاهلا للواقع ؛ وإنما وجدوا أن هناك حكماً كثيرة تتحقق بالاعتراف بها فى حدود وبشروط . وهذا يدل على ما فى الفقه الإسلامى من مرونة تساير الواقع ، وكأن الفقه إزاء هذا التطور كان لا يريد أن يلتزم بنظام واحد للدولة هو نظام الخلافة المركزى ، بل كان مستعداً لنظام آخر أو نظم أخرى تتطور عن هذا النظام . وهذه الحكم التى راعاها الفقه هى أن يستمر الاعتراف بوجود الدولة وشرعيتها ، واتصال حياتها ، وأن تضفى على الأحكام التى تصدرها تلك الدول وسياساتها مع رعاياها ، صفة الشرعية — ولا سيما الأحكام الدينية — « فتخرج من الفساد إلى الصحة ، ومن الحظر إلى الإباحة » ، فينتفى بذلك الحرج عن الرعية ، ولا تكون فى حياتهم مخالفة للدين . كما يكون هناك حفظ الوحدة والتعاون فى الأمور العامة المشتركة ، بدل التنابذ والشقاق ، فيقف الكل صفاً واحداً تجاه الأعداء .

ومثل هذا هو ما عناه الفقيه « الماوردى » ، إذ قال[1] : « . . وهذا ، وإن خرج عن عرف التقليد المطلق فى شروطه وأحكامه ، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ، ولا فاسداً معلولا » . ثم أوضح هذا الإجمال ، فقال[2] : « والذى يتحفظ بتقليد المستولى من قوانين الشرع سبعة أشياء » — نقول : وهذه الأشياء هى الشروط التى تشترط للاعتراف بصحة هذه الولاية ؛ وهى — بتعبير آخر — الواجبات التى تجب على الأمير أو الوالى المستولى : نظير إقرار ولايته كأمر واقع . وبعض هذه الواجبات تلزم الخليفة نفسه ، لأن تحققها يكون بالاشتراك والتعاون .

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٢ — ٣٣ .

فلنذكر إذن هذه الشروط ، أو الواجبات . فهى هذه : —

أولها : حفظ منصب الإمامة فى خلافة النبوة وتدبير أمور الملة .

الثانى : ظهور الطاعه الدينية التى يزول معها حكم العناد وينتفى إثم المباينة .

الثالث : اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ، ليكون للمسلمين يد على من سواهم .

الرابع : أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والأحكام والأقضية نافذة .

الخامس : أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق ، تبرأ به ذمة مؤديها ، ويستباح به أخذها .

السادس : أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق . « فان جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده » .

السابع : أن يكون الأمير قائماً فى حفظ الدين ، ورعا عن محارم الله ، يأمر بحقه ويدعو إلى طاعته .

فهذه هى الأمور أو القواعد الشرعية التى تحفظ بتقليد المستولى ، والتى من أجلها يجب إعطاء هذا التقليد . وقد ظهر أن مما يترتب على هذا التقليد حفظ منصب وحقوق الإمامة[1] .

---

(١) الأحكام ص : ٣٣ .

شروط وأحكام :

ما دامت « إمارة الاستيلاء » هى أمر واقع ، فليس فى الوسع أن تشترط لها الاشتراطات منذ البدء . ولكن ينظر فى الأمر ؛ فان حالة هذا المستولى لاتخلو : إما أن يكون مستكملا للشروط من نفسه ، ويراد بها الشروط التى توجد فى حالة الاختيار ، فحينئذ لا يكون الفرق إلا مسألة الاضطرار والاختيار ؛ وفى هذه الحالة يكون تقليد المتولى حتما : أى يجب على الخليفة تقليده ، ليؤدى ذلك إلى حصول طاعته وتدفع مشاقته ومخالفته ؛ ومتى تم تقليده ، وصدر الإذن له صار بالإذن نافذ التصرف فى الحقوق والأحكام[1] . فان كان المستولى غير مستكمل لشروط الاختيار ، لم يكن تقليده متحتما ؛ ولكن يجوز للخليفة أن يظهر تقليده استدعاء لطاعته وحسما لمخالفته ؛ وفى هذه الحالة يكون تصرفه فى الأحكام والحقوق موقوفاً على أن يستنيب له الخليفة فيها من تكاملت فيه شروطها . فيكون التنفيذ من المستناب . وهذه الإجازة ليست جرياً على الأصول وإنما هى للضرورة ، خوفاً من ضياع المصالح العامة[2] .

هذه هى أحكام إمارة الاستيلاء ؛ وهى ولاية عامة مثل الإمارة باختيار ؛ بل إنها تزيد عليها ، لأن الاستيلاء يكون بالواقع أكثر شمولا : فعلى حين أن إمارة الاختيار مقصورة على النظر فى الأمور المألوفة أو المعهودة ، دون النادر من الأحوال النازلة ، التى يرجع فيها إلى الإمام — تشتمل إمارة الاستيلاء على النظر فى جميع الأمور : المعهود منها والنادر[3] . ومن الفروق بينهما أيضاً أن أمير الاستيلاء يجوز له أن يعين وزير تفويض ووزير تنفيذ

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر : ٣٢ و ٣٣ .

أو أكثر ، على حين أن أمير الاستكفاء يجوز له فقط أن يعين وزير تنفيذ ، لكن لا يجوز له أن يعين وزير تفويض إلا باذن الخليفة[١] ؛ لأنه هو نفسه بمثابة وزير التفويض – كما بينا – فيكون المؤدى تحصيل حاصل . وأمير الاستيلاء يكون مستقلا فى تصرفه ، أما أمير الاستكفاء فان له علاقات بالخليفة والوزير . ولنذكر بعض هذه الأحكام ليتم بها تفصيل الموضوع .

فمن هذه الأحكام أنه إذا كان الخليفة هو الذى ولاه (أى أمير الاستكفاء) كان لوزير التفويض عليه حق المراعاة والتصفح ، ولكن ليس له عزله ولا نقله من إقليم إلى غيره . ولو عزل هذا الوزير لم ينعزل الأمير . وكذلك الحال إذا كان الوزير هو الذى ولاه ، ولكن عن أمر الخليفة وإذنه . أما إذا كان الوزير قد قلده عن نفسه ابتداء ، فهو نائب عنه ، فيجوز له عزله والاستبدال به بحسب ما يؤديه الاجتهاد إليه بمراعاة ما هو أصلح ؛ ومتى انعزل الوزير انعزل هذا الأمير ، إلا أن يقره الخليفة على إمارته فيكون ذلك بمثابة تجديد ولاية واستئناف تقليد[٢] .

أيضاً ، إذا كان تقليد الأمير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة ؛ وإن كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير ؛ لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه – هذا على حين أن الوزير ينعزل بموت الخليفة ، وإن لم ينعزل الأمير ، ومصدر الفرق بينهما أن الوزارة نيابة عن الخليفة ، أما الإمارة فنيابة عن المسلمين[٣] .

فهذه أهم الأحكام الخاصة بالإمارة على البلاد ، بنوعيها .

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٣ . أيضاً ص ٣٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٠ .

٢ ـ شروط الإمامة والوزارة

وهى أيضاً شروط الإمارة العامة

المبحث الثانى فى هذا الفصل : الشروط ؛ وهى الشروط التى يجب أن تتوفر ليكون عقد « الإمامة » أو « الوزارة » ، صحيحاً . وقد عرفنا مما تقدم أن شروط الإمامة هى نفسها شروط وزارة التفويض ؛ وهى أيضاً شروط الإمارة العامة ـــ وكما تعتبر فى الابتداء تعتبر أيضاً فى الاستدامة : فاذا لم تكن متوفرة منذ البداية لم يصح العقد أصلا ، وكانت الولاية باطلة ؛ وإذا اختل شرط منها بعد ذلك صار العقد باطلا ، أو وجب أن يحكم ببطلانه .

وقد سبق أن ذكرنا أن أهم العناصر فى العقد شروطه. ويختلف المؤلفون فى تعدادها : فذكرها البغدادى ـــ مثلا ـــ على أنها أربعة . ومثله ـــ مع عدم الاتفاق فى اللفظ ـ ابن خلدون . وأوردها الغزالى على أنها عشرة ؛ وعدها الماوردى سبعة . وهكذا . ولكن من يمعن النظر فى أقوالهم يتبين له أن الخلاف شكلى ، وهو راجع إما إلى إيثار الإيجاز أو التفصيل . أما الشروط الأساسية فهى مشتركة بينهم ؛ بعضها مجمع عليه وبعضها اتفقت عليه الأكثرية . ونحن نشرع الآن فى ذكر هذه الشروط وإيضاح ماهيتها ، ولكن بطريقة عرضنا الخاص ؛ وهى تبين حقيقة كل منها ، والحكمة فى اشتراطه ، وتوفق بين كل تلك الأقوال .

فالشرط الأول هو : العلم ، أو الاجتهاد :

وقد قال إمام الحرمين[1] بشأنه : « هذا متفق عليه » ؛ وذكره

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد : ص ٤٢٦ .

الغزالى[١] على أنه مجمع عليه . وأيد ذلك الرملى[٢] ، إذ قال : « بل حكى فيه الإجماع » . وهم يقصدون به العلم بالشريعة الإسلامية . وأحكامها ومصادر تلك الأحكام، أو كما يمكن أن نقول اليوم: العلم بالقانون الإسلامى.

ولكن إلى أى حد ينبغى أن يصل هذا العلم ؟ يجيب البغدادى[٣] على ذلك بقوله : « وأقل مايكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين، فى الحلال والحرام وسائر الأحكام » . ويقول ابن خلدون[٤] : « ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً: لأن التقليد نقص ؛ والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال». وكان قد بين حكمة اشتراط هذا الشرط من قبل ، فقال : « فأما اشتراط العلم فظاهر ، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها » . وينص صاحب « المواقف[٥] » على أن « أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد فى الأصول والفروع » . ويزيد شارحه على ذلك قوله : «ليقوم بأمور الدين ، متمكناً من إقامة الحجج ، وحل الشبه فى العقائد الدينية ، مستقلا بالفتوى فى النوازل وأحكام الوقائع ، نصاً واستنباطاً ؛ لأن أهم مقاصد الإمامة

---

(١) الرد على الباطنية : ٧٥ — ٧٦ .

ولكن الغزالى بحث أيضاً موضوع هل يجوز ، إذا كانت الضرورة قد قضت بأن الخليفة لم يبلغ مستوى المجتهدين ، أن يكون تحقق هذا الشرط عن طريق اعتماده على المجتهدين من الأمة وعلمائها ، فلا يقطع برأى دونهم ولا يبرم أمراً . وبدا أنه يميل إلى أجازة ذلك ما دامت الغاية من الشرط ستتحقق . ولكن على أن يكون مفهوماً ، مع ذلك ، أن هذه الإجازة للضرورة . ولذا فإن المتأخرين ممن بحثوا مسألة الخلافة كانوا لايتصورون أن يوجد خليفة فى الأزمنة الأخيرة إلا إذا اعتمد على علماء الأمة ، ورجع إلى آرائهم فى كل شىء ، ورأوا أنه لا يمكن أن يتحقق العدل الذى يرمى إليه الإسلام بدون ذلك .

(٢) شرح المنهاج : جـ ٧ . ص ١٠١٩ .

(٣) أصول الدين : ص ٢٧٧ .

(٤) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٥ .

(٥) المواقف وشرحها : جـ ٨ . ص ٣٤٩ .

حفظ العقائد ، وفصل الخصومات ورفع المخاصمات ؛ ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط » .

فاذا أردنا أن نقف على تعريف فنى دقيق « للاجتهاد » كما حدده الفقهاء ، فانا نجد صاحب « المنهاج [١] » يقول : « الاجتهاد : هو أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام ؛ وخاصه وعامه ، ومجمله وبينه ، وناسخه ومنسوخه ، ومتواتر السنة وغيره ، والمتصل والمرسل ، وحال الرواة قوة وضعفاً ؛ ولسان العرب لغة ونحواً ، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، اجتماعاً واختلافاً . والقياس بأنواعه » .

أما الماوردى فقد شرح معنى الاجتهاد ، وهو يتكلم على شروط القضاء — ومن المبادىء المقررة عندهم أنه يشترط فى الإمام ما يشترط فى القاضى وزيادة — فهذا هو الاجتهاد كما بينه ، قال [٢] : « ويشترط أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ، وعلمه بها يشتمل على أصولها ، والارتياض بفروعها . وأصول الأحكام فى الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل ، على الوجه الذى تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام . والثانى علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من أقواله وأفعاله ، وطرق مجيئها . والثالث علمه بتأويل السلف ، فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه . والرابع علمه بالقياس ، لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل . فاذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة فى أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين . وإن أخل بها أو بشىء منها ، خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد » .

فاذا شئنا أن نترجم هذا الشرط إلى لغة حديثة ، قلنا : إنه يشترط إذن ،

---

(١) النووى : المنهاج : ج ٨ ص ٨٢ .

(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٣ .

أن يكون الإمام — وكذلك وزير التفويض والأمير العام — عالماً بالعلوم الآتية : علوم التفسير والحديث ، وتاريخ التشريع ، وتاريخ الدولة الإسلامية ، والأصول ، والمنطق ، وعلوم اللغة العربية . ولا يستطيع المرء فى العصر الحديث أن يكون مجتهداً ، بحيث يتوصل إلى معرفة أحكام النوازل — ويرادبها الأحداث الجديدة والأوضاع الطارئة — ما لم يعلم أيضاً ما طرأ من تطور على الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية فى الأزمان الأخيرة ، وما وضع من قوانين تتلاءم مع حاجاتها أو ما استحدث من نظم . فمعنى ذلك أن الاجتهاد لا يكمل الآن إلا إذا أضيف إلى ما تقدم دراسات سياسية ، وإقتصادية . واجتماعية مقارنة — بالنسبة لما عند الأمم المختلفة ، وبالنسبة لما بين الأزمنة ، قديمها وحديثها .

الشرط الثانى : **الثقافة السياسية والحربية والإدارية :**

يعبر العلماء عن هذا الشرط بصيغ مختلفة : فيقول البغدادى[١] إنه هو : « الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير ؛ بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها . . ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ؛ ويكون عارفاً بتدبير الحروب » . ويعبر الماوردى[٢] عنه بأنه : « الرأى المفضى إلى سياسة الرعية ، وتدبير المصالح » .

ويقول « الإيجى[٣] » إنه يشترط فى الإمام أن يكون « ذا رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلم » ؛ ويضيف شارحه : « وترتيب الجيوش وحفظ الثغور » . وعبارة المنهاج[٤] وشرحه هى : « وأن يكون ذا رأى . ليسوس به الرعية . ويدبر مصالحهم الدينية والدنيوية » .

---

(١) أصول الدين : ص ٢٧٧ .

(٢) الأحكام : ص ٥ .

(٣) المواقف : ج ٨ ص ٣٤٩ .

(٤) المنهاج : ج ٧ ص ١٢٠ .

أما ابن خلدون فيقول[1] : « . . أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها ، كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصبيه وأحوال الدهاء ، قوياً على معاناة السياسة ، ليصبح له بذلك ماجعل إليه : من حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير المصالح » .

فالخلاصة أن الشرط — ويحسن أن نستعمل لغة حديثة — أن الإمام — ومثله الوزير ، والأمير العام — يجب أن يكون حاصلا على ثقافة عالية : فى شئون السياسة والحرب والإدارة ، بحيث تؤهله ثقافته لأن يؤدى واجباته فى تلك النواحى الثلاث خير أداء .

الشرطان الثالث ، والرابع : **الكفاية النفسية والجسمية :**

ففيما يتعلق بالأولى ذكر الماوردى[2] أن الشرط هو : « الشجاعة والنجدة ، المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ».وعبر عنه إمام الحرمين[3] بما يلى : قال « ومن شرائط الإمامة — أيضاً — أن يكون الإمام متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها ؛ ذا نجدة فى تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، لاتزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب ، والتنكيل بمستوجبي الحدود ؛ ثم قال : « ويجمع ماذكرناه الكفاية ؛ وهى مشروطة إجماعاً » . والذى جاء فى المنهاج[4] : « وشرطه أن يكون شجاعاً » . وأضاف شارحه : « ليغزو بنفسه ، ويعالج الجيوش ، ويقوى على فتح البلاد ، ويحمى البيضة » . وتضمنت عبارة ابن خلدون ، التى اقتبسناها آنفاً ، هذا الشرط ، إذ قال : « وأما الكفاية : فأن يكون جريئاً

(١) المقدمة : ص ١٦١ . ف ٢٦ .
(٢) الأحكام : ص ٥ .
(٣) الإرشاد : ص ٤٢٦ .
(٤) المنهاج : ج ٧ ص ١٢٠ .

على إقامة الحدود واقتحام الحروب » . وأورد النسفى[١] فى « عقائده » هذا الشرط على هذا النحو ، فقال : « ويشترط أن يكون سائساً ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود الإسلام ، وإنصاف المظلوم من الظالم » . أما الكفاية الجسمية فيراد بها — بصفة عامة — « سلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل » . وهذا التعريف ، لابن خلدون[٢] يغنى عما أفاض فيه الفقهاء وأطالوا ، من ذكر التفاصيل المتعلقة بهذا الشرط ، ولذا فانا نكتفى به . وقد أوضح تعريفه بعدئذ ، فقال : « وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة : كالجنون والعمى والصمم والخرس . وما يؤثر فقده من الأعضاء فى العمل : كفقد اليدين ، والرجلين . فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك فى تمام عمله وقيامه بما جعل إليه . وإن كان مما يشين فى المنظر فقط ، كفقد أحد هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرط كمال » . ونرى أن هذا تلخيص جيد يغنى عن التفاصيل التى ذكرها « الماوردى » فى كتابه .

الشرط الخامس : **العدالة أو الأخلاق الفاضلة :**

وهى كلمة عند الفقهاء تعادل كلمة « التقوى » ؛ بل هذه ، مضافاً إليها أيضاً « الورع » ، ويعبر بعضهم عن هذا الشرط بالكلمة الأخيرة . قال الماوردى[٣] « وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة . الخ » ، فعدها الشرط الأول . وفسر تلك الشروط الجامعة فى باب « القضاء » ، فقال[٤] : « والعدالة أن يكون صادق اللهجة » ،

---

(١) العقائد النسفية : ص ١٤٥ .
(٢) المقدمة : ص ١٦١ ف ٢٦ .
(٣) الأحكام : ص ٤ .
(٤) الأحكام : ص ٦٢ .

ظاهر الأمانة . عفيفاً عن المحارم . متوقياً المآثم ، بعيداً من الريب . مأموناً فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله، فى دينه ودنياه » . فيفهم من ذلك أنها ليست الامتناع عن المحرمات فحسب: بل هى فوق ذلك البعد عن الشبهات أيضاً .

وهذا الشرط . أى العدالة ، معتبر فى كل ولاية — كما نص على ذلك كل الفقهاء . والولاية معناها الحكم . فعلماء الشريعة الإسلامية لا يجيزون أن يلى أحد حكماً إلا إذا كان عدلا . أى متصفاً بصفة « العدالة » : أى الأخلاق الفاضلة فان لم يكن كذلك لا تصح ولايته ولاتجوز شهادته ، وعلى حد تعبيرهم : « لم يسمع له قول . ولم ينفذ له حكم[١] » .

وما قاله « ابن خلدون » بهذا الصدد هو ما يلى[٢] : « وأما العدالة : فلأنه منصب دينى ينظر فى سائر المناصب التى هى شرط فيها ،فكان أولى باشتراطها فيه » . ثم أضاف : « ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها . وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » .

وأما « الغزالى » فهذا هو ما ذكره بشأن هذا الشرط ، قال[٣]: « الصفة الثالثة هى الورع . وهذه هى أعز الصفات وأجلها ،وأولاها بالرعاية وأجدرها . وهى وصف ذاتى لا يمكن استعارته ، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير » . ثم قال بعد ذلك : « والورع هو الأساس والأصل ؛ وعليه يدور الأمر كله . ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ، ومصدر جملة الخصال . ولو اختل هذا — والعياذ بالله — لم يبق معتصم فى تحقيق الإمامة » .

---

(١) المصدر السابق .
(٢) المقدمة : ص ١٦١ .
(٣) الرد على الباطنية : ص ٧٢ .

وليس يخفى بعد ذلك أن « العدالة » تقتضى أن لا يرتكب الحاكم أى ظلم : سواء أكان متعلقاً بالمال ، أو بالحرية ؛ أو العرض ، أو أى حق من الحقوق : وسواء أكان ظلماً بقول ، أو فعل . فان أى شىء من هذا يخرجه عن كونه أهلا للامامة أو الوزارة أو الإمارة العامة .

الشرط السادس : **أن يكون من أهل الولاية الكاملة :**

وهذا الوصف يتضمن عدة شروط : هى أن يكون مسلماً ، حراً ، ذكراً بالغاً ، عاقلا . فالمتصف بهذه الشروط كلها هو الذى يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة . وبعض المؤلفين لا يشيرون إلى هذه الشروط ، اكتفاء بأنه لابد أن يكون من المفهوم ، إذا كانت تشترط فى الولاية الصغيرة ، أنها تشترط فى هذا المنصب الخطير ، وهو الإمامة ، من باب أولى . ونذكر ، بإجمال ، الحكمة فى اشتراط كل منها :

فالإسلام : لأنه شرط فى جواز الشهادة ، وفى صحة الولاية ؛ حيث قال الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » . وقد علق ابن حزم على الآية فقال[1] : « والإمامة أعظم السبيل» . وهذا الشرط ظاهر ؛ بل بدیهی : إذ أن الغاية الأساسية من منصب الإمام هى تنفيذ شريعة الإسلام ، فكيف يمكن تنفيذ هذه الشريعة ، أو كيف ترعى مصلحة الإسلام وأهله ، إن لم يكن متولى هذا المنصب مسلماً ؟ .

والحرية . لأن نقص فاقدها عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره[2] ؛ ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ج ٤ ص ١٦٦ .
(٢) الأحكام السلطانية : ص ٦٢ .

لحكم وانعقاد الولاية . على أنه يجوز له إذا أعتق أن يتمتع بكل حقوق الولاية ، ولا يؤثر ماضيه على حالته[١] .

أما الذكورة : فلما أفتى به البعض من نقص النساء عن رتب الولايات ، وإن تعلق بقولهن أحكام . على أن أبا حنيفة جوز أن تقضى المرأة — والقضاء من أعظم الولايات — فيما تصح فيه شهادتها[٢] ، ومنع فيما لاتصح فيه (وما لاتصح فيه هى فقط الحدود والدماء ، أو ما نقول عنه اليوم إنه « القانون الجنائى »). وجوز ابن جرير الطبرى قضاءها فى جميع الأحكام بلااستثناء[٣] لكن إذا كان قد وقع بينهم خلاف فيما يتعلق بالقضاء ، فلم يرو عنهم خلاف فيما يتعلق بالإمامة ، بل الكل متفق على أنه لا يجوز أن يليها امرأة . ومن تعليل ذلك أن هذا المنصب يتطلب القيام بأعمال خطيرة ، والنهوض باعباء جسيمة : فقد يتحتم أن يدعى الإمام — مثلا — ليتولى قيادة الجيوش ؛ ويتجشم المشاق ، ويشترك فى القتال بنفسه ، أو نحو ذلك من أعمال . وكل هذا — كما هو ظاهر — فوق ما تتحمله طبيعة المرأة .

وشرط البلوغ : لأن الصبى غير مكلف ، وهو مولى عليه ، فلا يلى أمر غيره . وهذه هى عبارة الماوردى[٤] : «لأن غير البالغ لايجرى عليه قلم ، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق به على غيره حكم » . ونقتبس هنا نص عبارة ابن حزم ، فقد قال[٥] : إن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ، ولا إمامة صبى لم يبلغ ، إلا الرافضة :

---

(١) فقد قال الماوردى فيما يتعلق بالقضاء : « ويجوز له إذا أعتق أن يقضى ، وإن كان عليه ولاء ؛ لأن النسب غير معتبر فى ولاية الحكم » . وهذا تقرير لقاعدة هامة .
« الأحكام السلطانية » : ص ٦٢ .

(٢و٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر نفسه : ص ٦١ .

(٥) الفصل فى الملل والنحل : جـ ٤ ص ١١٠ .

فانها تجيز إمامة الصغير ... » . ثم عقب على ذلك قائلا : وهذا خطأ . « لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب ، والإمام مخاطب باقامة الدين » .

وأما العقل : فمن البديهي أن يشترط ، وأن يكون ذلك مجمعاً عليه ، إلا أن الماوردي قد أوضح ما يراد من الشرط ، فقال[1] : « ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق بالتكليف ، من علمه بالمدركات الضرورية ، حتى يكون صحيح التمييز ، جيد الفطنة . بعيداً من السهو والغفلة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل ، وفصل ما أعضل » . فكأن الشرط عنده ليس مجرد التمييز ، بل أيضاً : الذكاء والفطنة .

الشرط السابع — وهو الأخير — : **النسب** :

أي أن يكون الإمام من « قريش » . والشروط السابقة كلها — في جملتها — متفق عليها ؛ أما هذا الشرط ففيه خلاف . » (وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الشرط هو الوحيد الخاص بالإمام دون الوزير) .

رأى أهل السنة :

فالذين يتمسكون بهذا الشرط هم أهل السنة ، والمتقدمون منهم . وقد روى عن الشافعي أنه ذكر ذلك في بعض كتبه . ورواه زرقان أيضاً عن أبي حنيفة[2] . ولكن أبا بكر الباقلاني[3] — من كبار الأشاعرة وزعماء مذهب أهل السنة في القرن الرابع — كان من أوائل من ذهبوا إلى نفي شرط «القرشية» ثم تبعه آخرون[4] . ويمكن أن يعد بين هؤلاء ابن خلدون ، الذي وضع نظرية

---

(١) الأحكام : ص ٦ .
(٢) البغدادي : أصول الدين : ص ٢٧٥ .
(٣) المقدمة : ص ١٦٢ . ف ٢٦ .
(٤) قال إمام الحرمين ، أيضاً ، عند ذكر هذا الشرط — وهو تلميذ الباقلاني — : « وللاحتمال فيه عندي مجال » : الإرشاد : ص ٤٢٧ .

جديدة فى تفسير هذا الشرط ، لها قيمتها التاريخية ، سنعود إلى إيرادها بعد قليل .

رأى الخوارج والمعتزلة :

أما الخوارج – وهذه إحدى الصفات البارزة المميزة لعقيدتهم ، بل إحدى الدعامات الكبرى التى يقوم عليها مذهبهم – فهم لا يقولون بهذا الشرط ، على الإطلاق . بل يقولون إن الإمامة حق لكل مسلم ، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى : من العلم والعدالة والشجاعة ، من غير اعتبار لنسبه وقبيلته وجنسه . ونذكر هنا ما قالته كتب الفرق – وأكثر مؤلفيها من أهل السنة – عن مذهبهم : قال الشهرستانى[1] ، وهو يبين مبادىء فرقة «المحكمة» – وهى الفرقة الأولى من الخوارج – قال عن هذه الفرقة : « هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين . . وعلى رأسهم عبد الله بن الكواء . . وعبد الله بن وهب الراسبى . . وحرقوص بن زهير البجلى ، المعروف « بذى الثدية » . وكانوا يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل ، أهل صلاة وصيام ، أعنى يوم « بالنهروان » . . وإنما خروجهم فى الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم فى الإمامة إذ جوزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش . وكل من نصبوه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور ، كان إماماً . ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه . . . والبدعة الثانية أنهم قالوا : أخطأ على فى التحكيم . . الخ .

وقال البغدادى[2] : « . . وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة فى كل صنف من الناس ، وإنما هى للصالح الذى يحسن القيام بها » . ثم قال :

(١) الملل والنحل جـ ١ : ص ١٩٩ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٥ .

« ولهذا بايعوا ابن الأزرق ، ثم لقطرى بن الفجاءة ، وعطية . وليس واحد منهم قرشياً » . ونضيف نحن : وكان أول إمام بايعوه هو عبد الله بن وهب الراسبي — وراسب حى من الأزد — فهو إذن غير قرشي .

وحكى صاحب « المواقف [1] » مذهبهم أيضاً ، فروى أنهم قالوا : « من عصب من قريش وغيرهم ، وعدل فيما بين الناس ، فهو إمام » .

وتبع المعتزلة مذهب الخوارج . ووفقاً لرواية ابن حزم : ذهب إلى ذلك « جمهورهم » [2] . بل غلا بعضهم : مثل « ضرار بن عمرو الغطفانى » رأس الفرقة الضرارية ، فحكم بتفضيل غير القرشي . وقد روى الشهرستانى [3] رأيه فقال : « وزعم ضرار أن الإمامة تصلح فى غير قريش . حتى إذا اجتمع قرشى ونبطى قدمنا النبطى ؛ إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة ، فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة » . ثم عقب قائلا : « والمعتزلة وإن جوزوا الإمامة فى غير قريش إلا أنهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » . أما ابن حزم فقد روى رأى ضرار على هذا النحو [4] : « وقال ضرار . . إذا اجتمع حبشى وقرشى ، كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشى ، لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة » .

مناقشة رأى « أهل السنة » :

والذى دعا أهل السنة إلى التشبث بهذا الشرط هو بعض الأحاديث التى صحت عندهم ، مثل ما روى من أقواله عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من

---

(١) المواقف : جـ ٨ . ص ٣٩٢ .

(٢) هذا نص عبارة ابن حزم : « وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها جايزة فى كل من قام بالكتاب والسنة : قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد » . الفصل : جـ ٤ . ص ٨٩ .

(٣) الملل والنحل : جـ ١ . ص ١٤٤ .

(٤) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : جـ ٤ : ص ٨٩ .

قريش » و « لا يزال هذا الأمر فى هذا الحى من قريش ما استقاموا ، أو ما أقاموا الدين » و « قدموا قريشاً ولا تقدموها » . ولكن فى الجانب الآخر نرى بعض أحاديث وأخبار تؤدى غير هذا المعنى : كقوله عليه الصلاة والسلام : « اسمعوا وأطيعوا ، وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة » ، وقول عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته ، أو لما داخلتنى فيه الظنة » . وأهل السنة — ممن ذهبوا إلى الرأى الأول — يؤولون هذه الأحاديث الأخيرة وأمثالها : إما بأنها خرجت مخرج التمثيل بقصد المبالغة . لتأكيد إيجاب السمع والطاعة ، أو أنها تتعلق بالولايات الصغرى فقط دون الإمامة ، أو بأن وصف العبودية هو باعتبار ما كان ، لا فى الحال .

ولكن — مع كل هذا — يبدو من العجيب حقاً أن يكون الإسلام قد أصر على وجوب تحقيق شرط النسب ، وخص قبيلة معينة هى «قريش» بهذا الامتياز وحصر فيهم هذا الأمر ؛ وذلك فى الوقت الذى تتوارد فيه الآيات والأحاديث داعية إلى مبدأ المساواة ، مؤكدة هذا المعنى . فالله سبحانه يقول : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وقال عليه الصلاة والسلام : إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية ، والتفاخر بالآباء والأجداد »؛ وقال أيضاً : « أيها الناس كلكم لآدم ، وآدم من تراب . لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . وغير هذا كثير . ومن الحقائق الثابتة — تاريخياً — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أسامة بن زيد — مولاه — على كبار المهاجرين والأنصار ، ثم أنفذ ذلك أبو بكر رضى الله عنه أيضاً . وقد سبق تصريح عمر : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته » . فالمسألة تبدو غريبة إذن ، ولا يصير من المفهوم كيف يتشدد أهل السنة فى الاستمساك بهذا الشرط .

ونرى أن حل هذه المعضلة ، أو دفع هذا التضارب ، لن يكون —

مادام كبار الأئمة والمحدثين قد أكدوا ثبوت صحة تلك الأحاديث ، حتى إن الحافظ ابن حجر[١] قد قال — بالنسبة إلى الحديث الذى استشهد به أبو بكر رضى الله عنه عند اجتماعه بالأنصار فى يوم السقيفة ، وهو « الأئمة من قريش » — قال : « قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً — نرى أن الحل لن يكون عن طريق إنكار هذه الأحاديث ، أو محاولة إثارة الشك حول صحتها .

ولكن حقيقة الأمر هى أن هذا الفهم الذى فهمه المتقدمون من أهل السنة ليس هو الفهم الوحيد ، الذى يمكن أن يفهم من تلك الأحاديث : فهى — أولا — ليست نصاً على وجوب أن تنفرد « قريش » بهذا الامتياز ، و — ثانياً — يمكن أن تفهم هذه الأحاديث على وجوه أخرى : فمن هذه الوجوه الجائزة أن يقال إن هذا الحديث المذكور وأمثاله قصد به الإخبار ، لا لإظهار حكم أو إلزام ، فلم يكن أكثر من مجرد تقرير للواقع . ومنها أنه يمكن أن يقال إن الإشارة بـ « قريش » فى الأحاديث كانت إلى المهاجرين وحدهم ؛ فان هذا الاستعمال كان شائعاً ، وكان المعنى الذى يراد منه مفهوماً كل الفهم ، والرسول صلى الله عليه وسلم قصد أن يخص « المهاجرين » بهذا الأمر ، لسبقهم إلى الإسلام ، ولأنهم كانوا أول من أبلى فى سبيله فى أوقات الشدة. ومما يؤيد هذا الاتجاه فى الفهم الحديث الآخر الذى وردت فيه توصية رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين بأن يحسنوا إلى الأنصار ، ويتجاوزوا عن مسيئيهم ، فهذه الوصية كانت خاصة بالمهاجرين وحدهم ، دون قريش كلها. وأيده أيضاً قول أبى بكر رضى الله عنه فى أثناء اجتماع السقيفة : « .. فنحن الأمراء ، وأنتم الوزراء » ، فـ « نحن » — هذا الضمير — إنما كان يقصد أن يعبر به عن « المهاجرين » دون غيرهم ، كما أن « أنتم » إنما كان يراد به

---

(١) الخلافة : السيد رشيد رضا : ص ٢٠ .

مخاطبة « الأنصار » ؛ إذ أن موضوع المناقشة فى الاجتماع إنما كان هو إجراء المقابلة أو المفاضلة بين الفريقين ، بالنسبة إلى أحقية أى منهما فى الإمامة . . : نقول وهذا هو الوجه الذى نؤثره على غيره .

رأى ابن خلدون :

وهناك وجه ثالث ، هو الذى ذهب إليه « ابن خلدون » : فقد رأى بعد بحث المشكلة أن الحكمة فى اختصاص قريش بهذه الميزة إنما كانت لأن « قريشا » كانت صاحبة العصبية ، وكانت فى مركز زعامة يعترف بها لها كل الناس ؛ فكان تفردها بالولاية — إذن — أدعى إلى انتظام الشمل ، واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب على الطاعة . وندع « ابن خلدون » يحدث عن رأيه بنفسه ، فنحن مقتبسون بعض عباراته ، قال[1] : « ولنتكلم الآن فى حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب : فنقول إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لاجلها » . ثم قال : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ؛ ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة ؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب . وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها » . وأوضح ما يقصد إليه فقال : « وذلك أن قريشاً كانت عصبة مضر وأصلهم ، وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم ، فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . . .

---

(١) المقدمة : ص ٢٦٢ . ف ٢٦ « طبعة المهدى ١٩٣٠ » .

والشارع محذر من ذلك » . ثم انتهى بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : « فاذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع ..وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهى وجود العصبية ؛ فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية ، غالبة على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » . وختم كلامه قائلا[1] : « وقل أن يكون الأمر الشرعى مخالفاً للأمر الوجودى . والله تعالى أعلم » .

تعقيب :

ومع اعترافنا بما فى تقرير النظرية على هذا النحو من قوة الحجة ووجاهة المنطق ، فاننا إذا سلمنا بأن مما يقصد إليه الشارع حقاً اجتماع الكلمة ، وانتظام الأمر ، وأنه يحذر من الفرقة والخلاف ، وبأن الحكم الشرعى يتفق غالباً مع القانون الوجودى — فاننا لا نسلم بأن الإسلام أقر فكرة العصبية ، أو أن طبيعة مبادئه تتفق مع الاعتراف بها ، كغاية فى التشريع أو أساس لتكون المجتمعات . فاذا كنا نريد أن تتحقق الغاية المتفق عليها التى أظهر أنها الحكمة النهائية من اشتراط الشرط ، وهى أن تتم وحدة الأمة وتمنع من بينها أسباب التنازع ، وإذا كان يلزم أن نراعى تطبيق قانونه ، وهو اتفاق الحكم الشرعى مع الأمر الوجودى ، فان الواجب أن النتيجة التى انتهى إليها — على أنها تفسير الشرط — هذه النتيجة ينبغى أن تتطور بحسب تطور قوانين الوجود — أو القوانين الاجتماعية ، كما هو المعنى الذى يقصده — وإذن فيلزم أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة للجماعة : ليكون مطاعاً مرضياً عنه ، ذا قوة مستمدة من

(١) المقدمة : ص ١٦٣ .

الإرادة العامة ونفوذ ، فيترتب على وجوده حصول الوحدة ، وتنفى دواعى الخلاف . وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر فى هذا العصر إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار : أى بأن تنتخب الأمة ، كلها أو كثرتها — مهما تكن الصورة التى تظهر بها إرادتها — شخصاً معيناً ، لأنها تؤيد مبدأه السياسى : أو توافق على مناهجه الاقتصادية أو الاجتماعية ، فيكون بهذا التأييد العام أقدر من غيره على قيادة الجماعة ، وصون وحدتها ، فمن ذلك يتبين أن الاتفاق على الفكرة ، والاتحاد على تنفيذ مبدأ معين : سياسى أو اجتماعى ، أو غيره ، قد حل الآن محل « العصبية » ، أو الترابط من أجل المحافظة على كيان القبيلة ومكانتها ، التى شاد عليها ابن خلدون نظريته . فلم يعد أساس الاجتماع اليوم — أو القانون الوجودى كما يسميه — هو الرابطة القبلية ؛ وإنما الرابطة السياسية أوالاجتماعية ، التى تكون الغاية منها السعى إلى تحقيق مبادىء معينة ، اعتنقها أفراد الجماعة ، عن فهم واقتناع ، لأنهم يرون أنها تؤدى إلى تحقيق المصلحة العامة .

٣ — الواجبات العامة

يمكن القول بأن الغرض العام من قيام الدولة فى الإسلام هو أن تكون أداة يمكن بواسطتها أن يتوصل إلى تنفيذ واجبات معينة . وهذه الواجبات كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فى غير موضع — هى فى الأصل مفروضة على الأمة ولابد أنه قد تبينت — حينما كنا نعرض الأسباب التى من أجلها ذهب المتكلمون إلى القول بوجوب الإمامة — لابد أن تبينت الطبيعة العامة لتلك الواجبات . كما أوضحنا فى تلك المناسبة وغيرها بعض الفروق بين الواجبات الفردية والعامة : تلك التى أسموها : « الفروض الكفائية » . ونرى أنه يلزم الآن — ونحن بصدد شرح حقيقة الواجبات — أن نعود لإتمام البحث ، فنوضح ما سبق أن

أجملناه من حقائق ؛ وذلك يقتضى — أولا — أن نبين حقيقة تصور الإسلام لفكرتى : « الحق » و « الواجب » ، والعلاقة بينهما ، وأنواعهما ، مع تحديد المغزى السياسى لكل من هذه الأنواع ؛ ثم نعقب — ثانياً — بذكر أهم الواجبات على سبيل التعيين ، موضحين الماهية العامة لكل منها . فبذلك يتسنى لنا أن نقف على الواجبات الرئيسية . وهى الوظائف العامة — سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو غيرها — التى يلزم الدولة أداؤها . وهذه الواجبات أو الوظائف هى ، فى نفس الوقت ، الأغراض الكبرى من « عقد » الإمامة .

مجتمع « المكلفين » :

والحقيقة العامة التى ينبغى أن تقرر ، بادىء ذى بدء . أنه بينما ترمى الدساتير الحديثة والقوانين الوضعية إلى أن تجعل قاعدتها الرئيسية فى وضع الأحكام فكرة « الحقية » أو الامتلاك ، نرى الشريعة الإسلامية — وهذه هى إحدى الخصائص التى تمتاز بها — ولاسيما وهى بصدد وضع أحكام لتنظيم نشاط الإنسان السياسى ، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع — تهدف إلى أن تجعل قاعدتها الأولى فكرة « الوجوبية » والالتزام، أكثر مما تجعل فكرة الحقية والاستحواذ . فالإنسان فى عرف الشرع لا ينظر إليه — أولا — على أنه صاحب «حق »، ولكن ينظر إليه على أنه متحمل مسئولية ،أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات . ولذا فان الكلمة التى تطلق عليه ، باعتباره فرداً ذا صفة سياسية ، أى عضواً فى مجتمع ، وهى المقابلة لكلمة « مواطن » ، التى تعارفنا عليها فى العصر الحديث ، أو citizen كما فى بعض اللغات الأجنبية — وأصل معناها المنتسب إلى المدينة — هى عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة «مكلف» : فكل فرد بالغ عاقل ، من ذكر أو أنثى ، كل عضو فى المجتمع السياسى —

بدون أدنى تفرقة من حيث النظر إلى المكانة أو الطبقة أو النسب، حتى الأنبياء، والحكام أيضاً متساوون فى هذا مع الرعية – هو « مكلف» : أى مسئول . والدولة – أو المجتمع الذى نسميه بهذا الاسم – ما هى إلا مجموعة من « المكلفين » .

ومن أجل هذا ، فان الذى يتفق مع روح الشريعة أن يتكلم فى الإسلام عن « واجبات الإنسان » أكثر مما يتكلم عن « حقوقه » : إذ أن أساس النظر هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة للانسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التى يتمتع بها ؛ وملكيتها تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذى أوجدها وأعطاها ؛ وإنما الإنسان ملزم ومكلف بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها فى الحدود التى رسمت لها ، واستعمالها فيما خلقت من أجله، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فما دام الإنسان ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التى ينتفع بها ، فكيف يقال إنه هو صاحب هذه الحقوق ؟ ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف فيها كما يشاء ، ويجوز له أن يتنازل عنها ، أو يوجهها ويشكلها كما يريد ، ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع والتملك دون أداء الواجب ، فلا تكون نتيجة ذلك إلا أن تؤدى الحال إلى تصارب الحقوق أو الفوضى ؟ . بل إن هذه الحقوق جميعاً هى حقوق الله ؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه مؤتمن أو وكيل على حيازة هذه الحقوق ، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل ، فى الحدود التى عينت لوكالته .

حقوق أو واجبات :

فهذه – إذن – هى الفكرة الأساسية فى تصور الإسلام لمعنى « الحق » و « الواجب » . ومع ذلك فان الفقهاء قد تكلموا على الحقوق وقد قسموها إلى ثلاثة أقسام . « فالقسم الأول » هو : حقوق الله ، وهذه هى التى تكلمنا

الآن على طبيعتها العامة ، ويمكن تحديد ما يرمون إليه منها، على وجه التقريب، بأنها الحقوق التى تتعلق بواجبات العبادة ، أو الصالح العام للأمة ، ولاسيما « الحدود » التى شرعها الله ، لأن عليها يتوقف كيان المجتمع . وكثير من هذه الحقوق هى التى تسمى اليوم — فى لغة القوانين الدستورية الحديثة — : « حقوق الدولة » ، أو « الحقوق العامة » ؛ فهى هنا فى الإسلام — على الضد من ذلك — تسمى : « واجبات على الدولة » و « حقوقاً لله » . وهذه هى أهم الواجبات من الناحية السياسية .

أما « القسم الثانى » ، وهو ما يسمونه « حقوق العباد » ، فهم لايقصدون به فى الواقع إلا حقوق الامتلاك للأفراد ، أو التى تتعلق بالمصلحة الخاصة . وهذه فى أساسها ليست حقوقاً أصلية أو فطرية ، بل هى حقوق مكتسبة . لأن علماء الشرع قد قرروا أن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وهى كلها نعم أنعم الله بها على عباده بلاتخصيص ، وإنما تكتسب من طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ؛ والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق حين تكتسب. ومع ذلك فالحق الخاص خاضع للحق العام . والامتلاك لا يخرج الإنسان عن معنى الوكالة . وإذا أمعنا النظر وجدنا أن كل حق للعباد يتعلق به حق لله . لذافهناك « قسم ثالث » : وهو الحقوق المشتركة بين الله والعباد ؛ ويمكن لنا أن نعرفها بأنها ما تجمع بين مصالح عامة للأمة ومصالح للأفراد . والحقوق الخاصة على العموم ، من حيث هى ، ليست لها أهمية سياسية .

ماهية « الفرض » :

فمن ذلك يتبين أن فكرة « الوجوبية » هى الغالبة على الشريعة . والشرع فى صميم موضوعه أو أكثر أجزائه هو مجموعة من الواجبات أو الفروض . بعضها متعلق بالإيجاب . وبعضها متعلق بالترك ، وبعضها فرض على الإنسان

كفرد . وأخرى فرضت على المجموع . والتعريف العام للفرض – على ما ذكروه – هو : « كل متحتم قصد الشارع حصوله » . والشارع هو الله سبحانه وتعالى وحده ، فلا مصادر للفرضية أو الوجوب فى الإسلام إلا إرادته. وعدم القيام بالواجب مخالفة لأمر الله تعالى . فيسمى « كبيرة » . وارتكاب الكبيرة هو « معصية » فى نظر جمهور علماء المسلمين ، وهم أهل السنة ؛ « وفسق » فى نظر المعتزلة يخرج صاحبه من دائرة الإيمان ، وإن كان لا يصل به إلى حد الكفر . و « كفر » صراح عند الخوارج أو المتطرفين منهم ، ينسلخ به صاحبه عن الإيمان جملة . فمن ذلك تظهر أهمية « الفرض » فى نظر مجتهدى الإسلام . على أى مذهب اخترنا .

وقد قسم علماء الشرع الفروض قسمين : فروضاً « عينية » ، وفروضاً أسموها « كفائية » . فالأولى هى الواجبة على كل فرد بعينه . والثانية هى الواجبة على مجموع الأمة كوحدة ، دون نظر إلى الأفراد بذواتهم . والأولى فى الغالب موضوعها حقوق الله ، فيما يتعلق بالصلة بين الفرد وربه ، أى بالعبادة ؛ فأهميتها إذن من هذه الوجهة روحية ، وليست سياسية . ولكن الثانية تتعلق بحقوق الله فيما يتصل بمصلحة المجتمع أو الأمة كلها ، فهى ذات أثر مباشر إذن فى الحياة السياسية والاجتماعية ؛ ومن ثم فهى ذات الأهمية الكبرى فى موضوع بحثنا .

* * *

فروض أخلاقية سياسية :

ومع ذلك فان لبعض الفروض العينية خطورة ، ذات أثر بالغ ، فى الحياة السياسية . فاذا عددنا من بينها الواجبات الأخلاقية التى أمر الإسلام بالتزامها : مثل الوفاء بالعهد ، وإخلاص المرء فى عمله ، ومراقبة الله سبحانه وتعالى فى كل

ما يعمل ، واستعداده للتعاون مع سائر الجماعة فى كل أعمال البر والتقوى ، ووجوب النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم — فان هذا ، ولاشك ، يؤدى إلى إصلاح حال الجماعة وإيجاد روح التضامن والتعاون ، وتحقيق معانى الأخوة والتعاطف ، ويكون ما يمكن أن يسمى « الضمير السياسى »، الذى يكون رقيباً على أعمال صاحبه ، وعلى أعمال المسئولين . وبالإجمال يجعل حياة المجتمع مؤسسة على القواعد الأخلاقية ، وموجهة إلى تحقيق غايات الفضيلة . وهذه من المميزات التى ينبغى أن تتميز بها الحياة السياسية ، كما يريدها الإسلام وكما يتصورها .

فروض الكفاية أو الفروض العامة :

ولكن الفروض الثانية — على كل حال — هى ذات الأهمية الأولى لأنها ذات الأثر المباشر أو الظاهر فى الحياة السياسية ، وهى واجبات تقع تبعة الوفاء بها على المجتمع بأسره ، وعليها يتوقف وجوده ، فضلا عن صيانته وتقدمه. غير أن تسميتها «بالكفائية » لم تكن تسمية موفقة . فأساس هذه التسمية النظر فقط إلى مرحلة الأداء : أى أن هذه الفروض يمكن أن تؤدى بالاكتفاء بأن يقوم بها البعض ، وهى فكرة الإنابة أو التمثيل التى شرحناها فيما سبق . ولكن هذا الوصف كان من شأنه أنه أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض ، وعدم تقدير لأهميتها — من الناحيتين الروحية والسياسية — التقدير الحق .

فالواقع — وهذه حقائق ينبغى أن تقرر ولا تغيب عن الذهن — أن هذه الفروض المسماه بالكفائية لاتقل عن الفروض العينية فى المرتبة ، من حيث نظرة الدين إليها: وهى لاتختلف عنها فى طبيعتها. من حيث أن كلا منها مقصود من الشارع ومتحتم حصوله ،وأن كلا جزء ذاتى من الشريعة ، التى أمر الله سبحانه بحفظها وتنفيذ أحكامها . وهى تتفق معها أيضاً فى أن عدم القيام بها مثل

الأخرى يترتب عليه : إما الوقوع فى الإثم ، أو الفسق ، أو حتى الكفر — على أى مذهب اخترنا من المذاهب التى عددناها آنفاً . بل نستطيع أن نقول إن التبعة التى تترتب على تعطيل هذا الفرض ، أو الإخلال به ، أفدح من تلك التى تنشأ نتيجة عدم أداء الفرض الفردى . إذ أن التبعة فى الأولى تعم الأمة بأسرها ويلحق الإثم بها كلها : فتوصف بأنها عاصية ، أو قد تنعت بالفسق ، أو بما هو أخطر من ذلك ، إن قصر فى أدائه ولم يوف به . ولذا فاننا نرى أن الأولى أن تسمى هذه الفروض : «الاجتماعية » أو « السياسية » أو « العامة » أو «التضامنية »، بينما تسمى الفروض العينية : «الفردية» أو «الخاصة» ، فتكون هذه التسمية أكثر دقة من الناحية العلمية ، وأكثر انطباقاً على طبيعتها .

أهمية الفروض العامة « التضامنية » :

وقد تناقش علماء « الأصول » حول المفاضلة بين الفرضين : فنقل أن المعتمد أو رأى الأكثرية ، أن الفرض العينى هو الأفضل : ولكن روى أيضاً على ما ذكره تاج الدين السبكى[1] ، فى كتابه « جمع الجوامع » ، أن أبا إسحاق الإسفراييني ، وإمام الحرمين عبد الملك الجوينى ، وأباه — من كبار المجتهدين — ذهبوا إلى أن الفرض الكفائى (أى التضامنى) أفضل : من الفرض الآخر ، للأسباب التى سبق ذكرها . ونحن — من وجهة نظر موضوعنا . أى الوجهة السياسية والعملية — نرى أن نوافق على رأى الأئمة المذكورين . ونعده الأقرب إلى الصواب .

على أننا — من ناحية أخرى — نرى أن الشقة بين الفرضين ليست بعيدة . وليس هناك مبرر قوى للمفاضلة . فعلماء الأصول أنفسهم يقولون إن فرض الكفاية متى شرع فيه صار فرض عين : كالجهاد مثلا ، إذا اشترك المرء فيه

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى : ج ١ : ص ٩٨ .

وجب عليه أن يمضى فيه إلى النهاية . وكذلك إذا لم يقم أحد بفرض الكفاية تحول إلى فرض عينى ، فصار على كل مسلم أن يسعى لإيجاد الوسائل حتى ينفذ وتتحقق منه غايته ؛ وإلا وقع كل فرد مقصر فى الإثم . فيمكننا أن نقول إذن إن فرض الكفاية هو أيضاً فرض عين . غاية الأمر أن الأخير يؤديه الفرد بذاته بدون واسطة ، والآخر يؤدى بطريق التمثيل أو الإنابة ، لأن طبيعته فى ذات الوقت لاتسمح إلا أن يؤدى على هذا النحو .

والحقيقة أنه يمكن الحكم — من ناحية الواقع والتاريخ — على الأمة الإسلامية بأنها مقصرة فى أداء هذه الفروض الاجتماعية أو الكفائية — مع أنها تكون أصولا كبيرة من الدين — أو على الأقل لا تقدرها حق قدرها . ولاجدال فى أن هذا الإهمال أو التقصير — عن عجز أو قدرة — هو من أهم العوامل فيما منيت به من تأخر ، وما أدى إلى تدهورها ، وتفكك الروابط بينهما ، وضعف قواها من الناحيتين السياسية والاجتماعية .

ويبقى — بعد هذا كله — أن الفروض العامة أو التضامنية ، من الوجهة العملية ، يتوقف عليها التمكن من أداء الفروض العينية « الفردية » . فما لم يكن هناك دفاع وجهاد ، وما لم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان ، وما لم يتحقق العدل بالقضاء وفق أحكام الشريعة الإلهية ، وهكذا ، فان أداء الفرد للفرض العينى ، من عبادة أو زكاة ، أو نحو ذلك ، قد يصبح متعذراً ؛ بل إن حياة الفرد نفسه أو تمكنه من الحياة فى حرية قد لاتكون ممكنة ، وبقاء الدين نفسه يمكن أن يكون عرضة للخطر ، فالفروض الكفائية أو التضامنية لها إذن هذه الأهمية العظمى ، فيما يتعلق بحياة الأمة الإسلامية والدين .

فهذه الفروض إذن — كما شرحنا ذلك فى الفصل الرابع — هى التى دعت علماء المسلمين إلى القول بوجوب الحكم ؛ وهى التى — من أجل الوفاء

بها — تجد الأمة نفسها ملزمة باقامة الإمامة . فهى الأغراض الرئيسية من العقد . وهى — إذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة وصاحب الشريعة (الله) — « حقوق لله » و « واجبات على الأمة » ، وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأمة والإمام ، أو الدولة التى تقيمها ، فهى « حقوق للأمة » و « واجبات على الدولة » .

وما دمنا قد عرفنا الآن . بشكل واضح ، الطبيعة العامة لتلك الفروض . وعرفنا منشأها وعلاقتها بغيرها ، وقدرنا أهميتها وأثرها — فاننا نشرع الآن فى ذكر أهم هذه الفروض على سبيل التعيين — وعلى وجه التحديد الفروض التى نص عليها الفقهاء : بحسب ما أوصلهم إليه اجتهادهم فى العصور السابقة — ونكتفى بأن نعطى فكرة عامة عن كل منها ، تاركين ما يتعلق بكل منها من تفاصيل لكتب الأحكام .

* * *

فالفرض الأول «الإمامة» نفسها :

أى إقامة الدولة الإسلامية الشرعية . لأنها الأصل الجامع ، وهى الأساس لكل ماعداها ، الذى يتوقف عليه تنفيذ سائر الفروض . وقد عدها الفقهاء من الفروض الكفائية . وقالوا عنها إنها من « الحقوق المشتركة بين الله والعباد »[١] : أى أن إقامتها حق لله وحق للأمة ؛ لأنها ستنظر فى كل الحقوق .

وقد سبق أن استوفينا الكلام بشأنها فى « الفصل الرابع » . وفصلنا البراهين على وجوب قيامها. وما دامت هى موضوع الكتاب كله ، فلاداعى لأن نخصها بمزيد من القول ؛ ونكتفى هنا بأن نقتبس عبارة للماوردى عنها

(١) انظر ص الفصل السادس من هذا الكتاب .

ذكرها فى مقدمة كتابه — قال[١] : « فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة ، حتى استتبت بها الأمور العامة ، وصدرت عنها الولايات الخاصة » .

الفرض الثانى : القضاء ، والنظر فى المظالم :

وهو من أعظم الفرائض التى اهتم بها علماء المسلمين ونوهوا بجليل خطره ، ووضعوا لمن يتولاه الشروط الدقيقة الخاصة . وكانوا يفرقون من تحمل مسئوليته خشية من الله . وغايته إقامة العدل ، ورفع الخصومات ، وتنفيذ أحكام الشريعة . وقد جاء فى الكتاب المشهور الذى أرسله عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — إلى أبى موسى الأشعرى حين ولاه القضاء، بشأنه ما يأتى[٢] :

« أما بعد فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدى إليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له ، وآس بين الناس فى وجهك ومجلسك وعدلك ، حتى لايطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » — إلى آخر هذا الكتاب ، الذى بين كثيراً من أسس القضاء العادل .

ومن فروع هذه الولاية : « النظر فى المظالم » ؛ وهو نوع من القضاء العالى ابتكره الإسلام ، تكون له سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة ، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة ، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ فى المجتمع ، أو الولاة أنفسهم ، أو عمال الدولة « الموظفين » إذا اعتدوا على الناس (وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن ؛ أو المحاكم العالية التى تنشأ فى ظروف خاصة ، أو محاكم تؤلف للنظر فى الشكاوى المتعلقة بأعمال.

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٣ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٤٥ « طبعة حسين شرف » .

رجال الإدارة) . وهذا ما نص عليه الماوردى بشأن اختصاص نظر المظالم ، قال : [١] « القسم الأول النظر فى تعدى الولاة على الرعية ، وأخذهم بالعسف فى السيرة ؛ فهذا من لوازم النظر فى المظالم . فيكون لسيرة الولاة متصفحاً . فيكفهم إن عسفوا ، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا » . وقال : « القسم الثانى جور العمال فيما يجبونه من الأموال ؛ فيرجع فيه إلى القوانين العادلة فى دواوين الأئمة . . . » . وقال : والقسم الثالث : كتاب الدواوين ، لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم . . . » ثم عقب قائلا : « وهذه الأقسام الثلاثة لا يحتاج والى المظالم فى تصفحها إلى متظلم » . ثم ذكر اختصاصات أخرى ينظرها ولاة المظالم .

وقد قال ابن خلدون [٢] يصف طبيعة هذه الولاية : « هى وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء ، وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رهبة ، تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى . . . وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدى من بنى العباس . وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم : كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبى إدريس الخولانى ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم ، والمعتصم لأحمد بن أبى دؤاد » .

الفرض الثالث : الجهاد :

وهذا هو الفرض الذى يتم به الدفاع عن الدولة والدين والوطن ؛ ويصان الاستقلال . وتحفظ الكرامة ، وتؤمن الحرية .. ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم ، وفك الأغلال عن الإنسانية ، وإزالة الحواجز التى تمنعها عن

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٧٦ — ٧٨ .

(٢) المقدمة : ص ٢٤٦ « طبعة شرف » .

السير فى طريق الرقى . وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلمين ، إلا إذا غزيت أرض الإسلام فحينئذ يصبح فرض عين . وهو عند « سعيد بن المسيب » فرض عين دائماً[1] .

وقد بين الله سبحانه وتعالى فى القرآن المواضع التى أذن فيها بالقتال : وتواردت الآيات والأحاديث حاثة عليه ، داعية إليه . فمن ذلك قوله تعالى : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ؛ وإن الله على نصرهم لقدير (— الحج : ٣٩ ؛) و «انفروا خفافاً وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله» — التوبة : ٤١) و « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين ، من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (— النساء : ٧٥ . ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام : « مقام الرجل فى الصف ، فى سبيل الله ، أفضل عند الله من عبادة ستين سنة » . وقوله : « طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه فى سبيل الله ، أشعث رأسه ، مغبرة قدماه ، إن كان فى الحراسة كان فى الحراسة وإن كان فى الساقة كان فى الساقة » .

على أن الإسلام شرع أيضاً المهادنة والموادعة ، فهى كما ذكر الفقهاء جائزة بالإجماع . والأصل فيها ما ورد عنها فى سورة التوبة ، كقوله تعالى: (فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم) آية ٤ ؛ ومهادنة الرسول صلى الله عليه وسلم لقريش عام « الحديبية » ، فكانت سبباً لفتح مكة . وقد قال الله تعالى : (سورة الأنفال آية ٦١) . « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم » .

---

(١) برهان الدين المرغينانى : الهداية : (كتاب السير) .

الفرض الرابع : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هذا أصل جامع . وهو من أعظم الفرائض . وعليه يتوقف صلاح أمر الدين والدنيا . وقد وردت الآيات والأحاديث متتالية ، صريحة فى الدعوة إليه ، وإلزام الأمة به ، حتى إن « المعتزلة » قد عدوه أحد الأصول الخمسة ، التى لا يتم الإيمان فى اعتقادهم إلا بها .

فمن الآيات قول الله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ،ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون) ــ آل عمران ــ ١٠٤ : وقوله : (الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر . ولله عاقبة الأمور (ــ الحج : ٤١) . ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم . « إن الله لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم ، وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه» . وقوله عليه السلام : « ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم إلا عمهم الله بعذاب محتضر » .

وهذا الأصل ينطوى على أمور كثيرة . فهو يدعو كل فرد، بل يوجب عليه أن يكون قواماً على تنفيذ القانون ، شاعراً بالمسئولية عن الأعمال العامة ، داعياً إلى الفضيلة ، ناهياً عن الرذيلة . ويكفل هذا الأصل ما نسميه اليوم : « حرية النقد » ، بل يجعل ذلك واجباً ، ويطلب إلى كل فرد وجماعة أن يكونوا عاملين فى سبيل الإصلاح .

ومما ينبنى على هذا الأصل ، أن الأمة يجب عليها ــ ولا تؤدى الفرض حتى تفعل ذلك ــ أن تنتدب من بينها جماعة أو هيئة (كالمجالس النيابية) لها الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين ، وتنهى عن المنكر والمظالم ، وترشد إلى وجوه الخير والإصلاح .

ومما تفرع على هذا الأصل أيضاً ، إنشاء وظيفة « الحسبة » ، لتقوم بأداء

هذا الفرض فى صورة رسمية ، نيابة عن الدولة . وهى وظيفة هامة ابتكرها الإسلام .

فالحسبة معاونة للقضاء، وهى تسهر على تنفيذ القوانين فيما يتصل بالمصالح والآداب العامة ، وتعمل على حماية الجمهور ممن يحاولون غشه أو استغلاله وتحمي الضعيف ، وتساعد أهل الخير فى كل وجوه البر ، وتحسم أسباباً كثيرة للشر . وقد بينت كتب الفقه اختصاصاتها ، وأحكامها . وتكلم ابن خلدون عنها فقال[١] : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية ، من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين — يعين لذلك من يراه أهلا له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك . ويبحث عن المنكرات ، ويعزر ويؤدب على قدرها . ويحمل الناس على المصالح العامة » .

الفرض الخامس : القيام بعلوم الدين والدنيا :

ويحسن هنا أن نقتبس نص عبارة النووى فى المنهاج ، قال[٢] : « ومن فروض الكفاية القيام باقامة الحجج وحل المشكلات فى الدين » . وعلق شارحه الرملى[٣] على ذلك ، قائلا : « ولا يحصل كمال ذلك إلا باتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكميات والإلهيات » .

ثم قال النووى : « والقيام بعلوم الشرع : كتفسير ، وحديث ، والفروع بحيث يصلح للقضاء » . وزاد الشارح : « وما يتوقف عليه ذلك من علوم العربية وأصول الفقه ، وعلم الحساب » .

أما فيما يتعلق بغير ذلك من العلوم ، فقد قال الغزالى فى « الإحياء[٤] » : « أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا : كالطب إذ هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب فانه ضرورى فى المعاملات . وكذلك أصول الصناعات » .

---

(١) المقدمة : ص ٢٥٠ (طبعة شرف) .

(٢، ٣) المنهاج بشرح الرملى : جـ ٧ . ص ١٩١ .

(٤) جـ ١ ص ١٦ .

وجاء فى « حاشية ابن عابدين »[1] بشأنها أيضاً ما يلى : « قال فى تبيين المحارم : وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لايستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا » . فهذه هى القاعدة العامة إذن .

ثم مثل لذلك فقال : « كالطب والحساب ، والنحو واللغة والكلام . والأصول . . وكذلك علم الآثار والأخبار (التاريخ) والعلم بالرجال . . وأصول الصناعات ، والفلاحة . . إلخ » .

فيستخلص من كل ذلك أن العلوم التى تؤدى إلى زيادة العمران ، وحفظ الحياة ، وازدهار الحضارة ، إلى جانب العلوم التى يتوقف عليها إقامة الدين ، وحفظ الشريعة ، وصحة العمل بأحكامها ، وما يتصل بذلك — كل هذه العلوم واجب على الدولة إقامتها ، والمحافظة على تعليمها ، والعمل على تقدمها ، واتخاذ الوسائل لنشرها ، حتى يتحقق الانتفاع بها .

الفرض السادس : توفير وسائل العمران :

من الفروض التى أوجبها الدين أيضاً على الأمة — وعلى الدولة أن تقوم بها نيابة عنها — إيجاد الوسائل التى بها يتحقق العمران ، وتوفر أسباب المعيشة للناس ، وبها تكثر الثروة ، وينمو الإنتاج . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على أن الإسلام دين إنشاء وتعمير ، وتهمه شئون الدنيا كما تهمه شئون الدين .

قال : « ابن عابدين » فى حاشيته[2] « ومن فروض الكفاية الصنائع المحتاج إليها » . وقد نص صاحب المنهاج على ذلك أيضاً[3] ، فقال : « ومن فروض الكفاية الحرف والصنائع ، وما يتم به المعاش ». قال الشارح —

---

(١) « رد المحتار على الدر المختار » — جـ ١ ص ٣٢ (طبعة الحلبى بمصر) .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المنهاج : جـ ٧ ص ١٩٤ .

مبيناً العلة : « لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا . وقيامها على ذينك » : أى الحرف والصنائع . ثم زاد على ذلك : « ولا يحتاج لأمر الناس بها ، لكونهم جبلوا على القيام بها . لكن لو تمالئوا على تركها أثموا ، وقوتلوا » . فالى هذا الحد تذهب أحكام الشريعة الإسلامية : أى أن الدولة يجوز لها أن تقاتل أهل الحرف والصنائع ، إذا تمالئوا على تركها أو تعطيلها ، فأدى ذلك إلى اختلال الأحوال الاقتصادية ، والإضرار بالناس .

ومما جاء فى كتاب « الخراج » ، للقاضى أبى يوسف[1] ، وهو ينصح الخليفة هارون الرشيد : « ورأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم فذكروا لهم أن فى بلادهم أنهاراً عادية قديمة ، وأرضين ، كثيرة غامرة ، وأنهم إن استخرجوا لهم تلك الأنهار واحتفروها وأجرى الماء فيها ، عمرت هذه الأرضون الغامرة ، وزاد فى خراجهم ، كتب بذلك إليك . فأمرت رجلا من أهل الخير والصلاح يوثق بدينه وأمانته فتوجهه فى ذلك ، حتى ينظر فيه ، ويسأل عنه أهل الخبرة والبصيرة » — إلى أن قال : « فإذا اجتمعوا على أن فى ذلك صلاحاً وزيادة فى الخراج ، أمرت بحفر تلك الأنهار ، وجعلت النفقة من بيت المال . ولا تحمل النفقة على أهل البلد . وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج فى أرضهم وأنهارهم ، وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيبوا إليه ، إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم » . والكتاب ملىء بمثل هذه النصائح . وفى كتب الفقه الإسلامى باب يسمى : « باب إحياء الموات » ؛ وهو — إذا أسميناه بالتعبير الحديث — ليس إلا « باب استصلاح الأراضى » .

الفرض السابع : التكافل الاجتماعى :

من الفروض العامة أو الاجتماعية التى أوجبها الشارع — أيضاً — على الأمة فالدولة ، التكافل فيما بينهم ، حتى لا يمسى أحد بينهم ذا حاجة .

---

(١) أبو يوسف : الخراج : ص ١٠٩ — ١١٠ — طبعة المكتبة السلفية ١٣٥٢ هـ .

ويجد كل فرد — مسلماً كان أو غير مسلم ، كما سيتبين لنا فيما بعد — قدر كفايته . وهذا مبدأ عظيم سبق الإسلام إلى تقريره كل النظم والشرائع التى يلهج الناس بالثناء عليها فى العصر الحديث .

ويعبر علماء الشريعة عن هذا الواجب بأنه « دفع ضرر المسلمين ». وهذا نص عبارة « المنهاج » — من أمهات كتب الفقه على مذهب الشافعية — فيما يتعلق بهذا الواجب ، مع الإضافات التى زادها الشارح — قال[١] : « ومن فروض الكفاية . . دفع ضرر المسلمين : ككسوة عار ، وإطعام جائع ، إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال » . وأضاف الشارح هذه التعليقات[٢] — التى احتوت على مبادىء جليلة — : فالمبدأ الأول أنه قال : « وأهل الذمة » . فكفالتهم إذن واجبة على الدولة أيضاً[٣] . والمبدأ الثانى أنه عين من يستوفى منه ما به يؤدى الواجب ، فقال : « على القادرين » . وعرفهم بأنهم « من عنده زيادة على كفاية سنة ، لهم ولممونهم »[٤] . والمبدأ الثالث أنه قال : لو سئل قادر فى دفع ضرر لم يجز له الامتناع » .

ثم سأل بعد ذلك : « هل المراد بدفع ضرر من ذكر ما يسد الرمق ، أم الكفاية » ؟ . فأجاب : « قولان ؛ أصحهما ثانيهما » .

(١ ، ٢) المنهاج للنووى ، وشرحه للرملى : جـ ٧ ، ص ١٩٤ .

(٣) ومما يؤيد ذلك ما رواه أبو يوسف فى كتابه « الخراج » ص ١٢٦ أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر برجل يهودى مسن ، وهو يسأل على الأبواب ، فذهب به إلى منزله فرضخ له بشىء ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال له : « انظر هذا وضرباءه : فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ، ثم خذلناه عند الهرم ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب » ! وأمر بأن توضع عنه الجزية وينفق عليه من مال الدولة .

(٤) هذا أحد المبادىء الدقيقة فى الفقه الإسلامى ، وهو يستحق أن يدرسه الاقتصاديون ، والمشرعون الاجتماعيون فى العصر الحديث ، فمعنى ذلك أنه إذا كان ما يكفى رجلا — هو ومن يعولهم — فى السنة قدر ثمانمائة أو ألف جنيه مثلا ، فإنه يؤخذ منه مما زاد على ذلك ، لأن يعتبر حينئذ قادراً أو غنياً . فهذا يعين الحد الأدنى للنصاب الذى يجب أن يتوفر لمن يصبح مستحقاً لأن تفرض عليه هذه الضريبة ، التى يصح أن تسمى : ضريبة التكافل الاجتماعى .

ثم فصل ، فقال : « فيجب في الكسوة ما يستر كل البدن ، على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف . ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما : كأجرة طبيب وثمن دواء ، وخادم منقطع ، كما هو واضح » .

وقرر « ابن حزم » هذا المبدأ أيضاً ، فقال[1] : « وفرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم . فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لابد منه ، وفى اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من المطر والشمس » . وقال : إن هذا ثابت بالإجماع .

فواجب على الدولة فى الإسلام إذن أن توفر للمواطنين — مسلمين وذميين — ما هم فى حاجة إليه من الغذاء والكساء والمسكن ، والعلاج والدواء ، وما فى حكم ذلك ، حتى الخدمة لمن لا يستغنى عنها : كالعاجز والمقعد . ولا يكون ذلك لمجرد إبقاء الحياة ، بل يجب أن يبلغ قدر الكفاية ، وقدر الكفاية هو ما يحقق مستوى كريماً من المعيشة .

فأليس هذا هو ما تحاول مشروعات الضمان الاجتماعى وأمثالها ، التى تضعها الدول الحديثة اليوم ، أن تحققة ؛ ولكنها تعجز عن تحقيقه ؟ وأليس هذا هو المبدأ الذى يزعمون أنه جديد ، لم ينصوا عليه فى الدساتير ، إلا بعد الحرب العالمية الأخيرة ؟ . ولا حاجة بنا لأن ننبه — بعد أن شرحت حقيقته بوضوح — إلى أن هذا واجب عام أو اجتماعى : « فرض كفاية » ؛ فهو مختلف عن الزكاة التى هى « فرض عين » . فهذه الأخيرة واجبة على الفرد ، ومصرف أموالها الفقراء والمساكين ؛ أما الأول فهو فرض على الدولة توجبه على الأغنياء . وهو ينفق على كل المسلمين والذميين ، لتوفير مستوى معيشة

(١) المحلى : جـ ٦ ص ١٥٦ .

لائق بهم ، ويدفع عنهم الضرر ؛ فهو شيء فوق الزكاة ، وأعم منها فى جهة صرفه . ويؤخذ من بيت المال ، فان لم يوجد فرض على القادرين . فهذه — ولاشك — أصول كبيرة من « المذهب الاجتماعى » socialism. الذى لم تصل إليه أوربا إلا فى العصر الحديث .

* * *

وبعد ، فهذه أهم الواجبات العامة على الدولة فى الإسلام . ولابد أنه قد أصبح الآن واضحاً أنها ليست واجبات سياسية فقط ، أو لحماية الأمن . ولكنها أيضاً واجبات اجتماعية ، وإقتصادية ، وثقافية ، فضلا عما هناك من واجبات دينية روحية .

والمؤلفون الذين يذكرون ما يجب على الدولة أو الإمامة ، بايجاز ، يقتصرون فقط على تعديد رءوس الموضوعات . فمن أمثلة ذلك ما ذكره الماوردى عنها : وهى لاتشمل كل الواجبات التى بيناها . فهذه هى واجبات الإمام كما أوردها — مجملة — فى كتاب « الأحكام السلطانية[1] » .

واجبات الإمام أو الدولة » :

قال المؤلف : « والذى يلزمه (أى الإمام) من الأمور العامة عشرة أشياء :

(١) أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة . (صون العقيدة والشريعة) .

(٢) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم . (إقامة القضاء) .

(٣) حماية البيضة والذب عن الحريم ، لينصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار ، آمنين من تغرير بنفس أو مال . (الأمن العام) .

---

(١) « الأحكام » : ص ١٥ .

(٤) إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك . (تنفيذ الأحكام الجنائية) .

(٥) تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لاتظهر الأعداء بغرة ، ينتهكون فيها محرما ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما . (إعداد وسائل الدفاع) .

(٦) جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ، حتى يسلم أو يدخل فى الذمة للقيام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله . (الجهاد ضد الأعداء) .

(٧) جباية الفىء والصدقات على ما وجه الشرع ، نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف . (جباية الأموال) .

(٨) تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال ، من غير سرف ولا تقتير ، ودفعه فى وقت لاتقديم فيه ولا تأخير . (توزيع الحقوق والرواتب) .

(٩) استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة (اختيار الأكفاء الأمناء للمناصب) .

(١٠) أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة . (الإشراف المباشر على الأمور) .

كما ذكر المؤلف نفسه ، مرة أخرى ، هذه الواجبات فى كتاب آخر [١] ، فعبر عنها كما يلى :

(١) حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير إهمال له . (حفظ الدين والحث على العمل به) .

---

(١) الماوردى : أدب الدنيا والدين : ١١٦ — ١١٧ .

(٢) حراسة البيضة والذب عن الأمة ، من عدو فى الدين أو باغى نفس أو مال . (الأمن ، والدفاع) .

(٣) عمارة البلدان باعتماد مصالحها ، وتهذيب سبلها ومسالكها . (التعمير والاقتصاد) .

(٤) تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين ، من غير تحريف فى أخذها وإعطائها . (سياسة الأموال بحسب الشرع) .

(٥) معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها ، واعتماد النصفة فى فصلها . (القضاء والعدل) .

(٦) إقامة الحدود على مستحقها ، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها . (تنفيذ الأحكام) .

(٧) اختيار خلفائه فى الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها . (اختيار الأكفاء الأمناء) .

عمومية النظام الإسلامى :

ويسمى ابن خلدون هذه الوظائف التى تجب على الدولة : « خططاً » يقصد بها أقسام الأعمال أو الإدارات ، تشبيها بالخطط التى تنقسم إليها المدينة . ويتكلم عنها ، فيقسمها إلى خطط دينية ، وأخرى سلطانية (وهو يقصد بهذه مانفهم اليوم من كلمة « السياسية » أو « الإدارية ») . ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامية يشتمل عليها جميعاً ، إذ أن الملك يندرج تحت الخلافة ، فهى أعم منه .

وهو فى هذا يقول[1] : « قدمنا أن هذا العمران ضرورى للبشر ، وأن

---

(١) المقدمة ص ١٨٢ – ١٨٣ . ف ٣١ .

رعاية مصالحه كذلك . . . وقدمنا أن الملك وسطوته كاف فى حصول هذه المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية .. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا ؛ ويكون من توابعها . وقد ينفرد إذا كان فى غير الملة » .

ويعدد من الخطط الدينية : الصلاة . والفتيا . والقضاء . والجهاد ، والحسبة ؛ ومن الخطط السلطانية : الوزارة ، والحجابة . وإدارة أعمال الجباية ، والرسائل . والشرطة . وقيادة الأساطيل . ويقول إن نظام « الإمامة الكبرى » وهى — الأصل الجامع — يشتمل على تلك جميعا «لعموم نظر الخلافة ، وتصرفها فى سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم » .

ويقول أيضاً فى موضع آخر(١) : « ثم اعلم أن الوظائف السلطانية فى هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة . لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا ، كما قدمناه . فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها فى سائر وجوهها . لعموم تعلق الحكم الشرعى بجميع أفعال العباد » .

فالدولة الإسلامية إذن أعم من الدولة السياسية ، لأنها — أى الأولى — ذات وظائف مادية وروحية . فى وقت واحد .

---

(١) المقدمة : ص ١٩٦ . الفصل « الرابع والثلاثون » .

الفصل الثامن

بين الأمة والحاكم

قواعد النظام الإسلامى :

(١) العدل :

إذا كان علماء الشرع قد ذكروا واجبات الإمام بالتفصيل — وقد بيناها فى الفصل السابق — فانهم يجمعون تلك الواجبات ، ما ذكر منها وما لم يذكر ، تحت كلمة واحدة هى : « العدل » . فالعدل هو الغاية العامة أو غاية الغايات من الحكم الإسلامى .

وقل أن تحدث رجال قانون ، أو باحثون فى أمور الحكم والسياسة ، كما تحدث علماء الإسلام وباحثوه عن العدل ، وضرورة التزامه ووجوبه على الحكام ، وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة . وذلك لأن الأمر بالعدل ورد صريحاً فى القرآن الكريم ، فحثت عليه الآيات الكثيرة وجعله الله غاية الحكم ، كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة ، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته .

فى مقدمة الآيات قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً » — سورة النساء : ٥٨ . وقد قال الطبرى فى تفسير ذلك[1] : « وأولى الأقوال بالصواب ، فى ذلك عندى ، قول من قال هو خطاب من الله إلى ولاة أمور المسلمين ، بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره :

---

(١) محمد بن جرير الطبرى : التفسير الكبير : ج ٥ . ص ٨٦ — « المطبعة الميمنية بمصر » .

فى فيئهم وحقوقهم ، وما ائتمنوا عليه من أمورهم ، بالعدل بينهم فى القضية ، والقسم بينهم بالسوية » . وبين معنى العدل بعد ذلك ، فقال[١] : « ذلك حكم الله الذى أنزله فى كتابه وبينه على لسان رسوله ؛ لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم » . وقال البيضاوى[٢] : « هو خطاب يعم المكلفين والأمانات ، وإن نزلت يوم الفتح فى عثمان بن طلحة بن عبد الدار » . ثم قال فى تفسير الآية : « أى وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم أو يرضى بحكمكم . ولأن الحكم وظيفة الولاة ، قيل الخطاب لهم » .

وورد فى تفسير الرازى[٣] : « أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل » .

واستشهد بالآيات : قال الله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله يأمر بالعدل والإحسان . وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) . والآية الأخيرة تدل على أن العدل واجب حتى على الأنبياء . ولذا جاء فى تفسير الرازى لهذه الآية[٤] : « روى عن بعض خلفاء بنى مروان أنه قال لعمر بن عبد العزيز : هل سمعت ما بلغنا أن الخليفة لايجرى عليه القلم ، ولا يكتب عليه معصية . فقال يا أمير المؤمنين : الخلفاء أفضل أم الأنبياء ؟ ثم تلا هذه الآية : « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . ونرى أن مثلها الآيات : (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط . إن الله يحب المقسطين) . المائدة : ٤٢ :

---

(١) الطبرى : التفسير : جـ ٥ — ص ٨٧ .

(٢) تفسير البيضاوى : ص ١١٥ .

(٣) فخر الدين الرازى : التفسير المسمى (مفاتيح الغيب) ؛ جـ ٣ . ص ٣٥٥ . (بهامشه تفسير أبى السعود) .

(٤) الرازى : مفاتيح الغيب . جـ ٧ . ص ١٩٥ .

وقال صاحب (الكشاف [١]) فى تفسير قوله تعالى . (فاحكم بين الناس بالحق (: أى بحكم الله) . ثم أضاف : (ولا تتبع هوى نفسك فى قضائك وغيره مما تتصرف فيه من أسباب الدين والدنيا ، فيضلك الهوى فيكون سبباً لضلالك عن سبيل الله : عن دلائله التى نصبها الله فى العقول ، وعن شرائعه التى شرعها وأوحى بها) .

والعدل واجب حتى للأعداء ؛ وهذه من أعظم فضائل الإسلام . وقد جاء النص على ذلك قاطعاً ، فى الآية الكريمة الآتية : (يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا . اعدلوا ، هو أقرب للتقوى . واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) . المائدة : ٨ .

وقد نعى الله على الظلم والظالمين ، وأوعد هؤلاء بأشد العقوبات . فمن ذلك الآيات : (ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ؛ إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار (إبراهيم : ٤٢ . « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق . أولئك لهم عذاب أليم » الشورى : ٤٢ . (وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون) القصص . ٥٩ ؛

ومن الأحاديث الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال هذهالأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحمت رحمت» . وقوله : « أحب الخلق إلى الله إمام عادل ، وأبغضهم إليه إمام جائر » . وقوله أيضاً : « ينادى مناد يوم القيامة : أين الظلمة ؟ وأين أعوان الظلمة ؟ فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواة ، فيجمعون ويلقون فى النار » .

---

(١) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٣٢٦ (المكتبة التجارية ١٣٥٤ هـ) .

والعدل — بصفة عامة — كما وضحه وعرفه الفقهاء والمفسرون ، هو . تنفيذ حكم الله : أى أن يحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة . كما أوحى بها الله إلى أنبيائه ورسله ..وإذ كانت الشريعة الإسلامية جماع هذه الشرائع وتكملة لها ، فان العمل بها هو إذن — كما قال كل علماء الإسلام - تحقيق للعدل الذى أمر الله به . وقد قال الله سبحانه وتعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون — الظالمون — الفاسقون » — المائدة . ٤٤ — ٤٧

المساواة أمام القانون :

وتندرج تحت هذا المعنى العام معانيه الخاصة :- فهناك العدل فى المعاملة ، وفى القضاء ، وفى الأموال ، وفى الحقوق . ولذا فإن الكتاب يختلفون فى كتاباتهم عن العدل ، بحسب ما يتناولون هذا المعنى أو ذاك .

والمعنى الأصلى لكلمة « العدل » ، فى اللغة ، التسوية فى المعاملة . ولذا فان دعوة الإسلام إلى مبدأ العدل والاستمساك به ، هى أيضاً ، وفى نفس الوقت ، دعوة إلى المساواة . ومن هذه المساواة أمام القانون ..وهذا هو المعنى الذى أكده ، وخصه بالذكر ، أبو بكر رضى الله عنه فى أول خطاب ألقاه عقب بيعته ، فقال .. « ألا وإن أضعفكم عندى القوى ، حتى آخذ الحق منه ، وأقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له »؛ وهو الذى عبر عنه عمر بن الخطاب أيضاً — رضى الله عنه — فى الكتاب الذى بعث به إلى أبى موسى الأشعرى ، إذ ولاه القضاء ، فقال له . « آس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لايطمع شريف فى حيفك ، ولاييأس ضعيف من عدلك » . وهو المعنى الذى اشتمل عليه الحديث الشريف — كما روى فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها — فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . والذى نفس محمد بيده ، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت ، لقطعت يدها » .

فهذه هى المساواة أمام القانون . وهذا من العدل الذى يأمر به الإسلام .

العدل والعمران :

ويتكلم المفكرون الإسلاميون — أيضاً — عن العدل من الناحية السياسية والاجتماعية . فيرون أن عدل الحاكم أو ولى الأمر ، فيما يتعلق بما للناس من حقوق فى أموالهم ، أو حقوق مترتبة على أعمالهم ، هو الذى يؤدى إلى أن تشعر الرعية بالاطمئنان ، ويحفزهم على الإقبال على العمل ، والجد فيه : فينتج عن ذلك نماء العمران واتساعه ، وتوجد الأموال وتكثر الخيرات ، والمال والعمل يؤديان إلى تقوية الدولة ، وبقاء الحكم واستمراره ، وبالعكس تكون عواقب الاعتداء على أموال الناس وحقوقهم ، أو غمطهم إياها ، هى إحجام الناس عن مزاولة الأعمال وركود النشاط ، لفقدهم شعور الثقة ويؤدى ذلك إلى الكساد الاقتصادى ، فتدهور العمران ، فضعف الدولة أو فنائها .

وقد أكثروا الكلام فى هذا المعنى ؛ وفى مقدمتهم « ابن خلدون » الذى عقد فصلا[1] عنوانه : « فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران » ، نقتبس بعض ما جاء فيه ، فقد قال : « إعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب . . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال .

---

(١) المقدمة ص ٣١٩ فصل ٤٤

فاذا قعد الناس عن المعاش . . كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ، وابذعر الناس فى الآفاق . . فى طلب الرزق .. فخف ساكن القطر وخلت دياره ؛ وخربت أمصاره ؛ واختل باختلاله حال الدولة » .

ثم قال : « ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه ، من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله ، أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع ، فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ؛ والمنتهبون لها ظلمة : والمانعون لحقوق الناس ظلمة . ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران » .

وأشار إلى أن السخرة من أكبر أنواع الظلم ، فقال : « ومن أشد الظلامات وأعظمها فى إفساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا ، بغير حق . وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات » . وقال أيضاً : « وأعظم من ذلك فى الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس : بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والإكراه فى البيع والشراء » .

فهذا هو العدل ، بالمعنى الاقتصادى ، وأثره على الناحيتين الاجتماعية والسياسية .

وفى هذا المعنى قال الماوردى أيضاً[1] ، قبله : « وأما القاعدة الثالثة — أى من القواعد التى بها تصلح الدنيا ، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمرها ملتئمة — فهى عدل شامل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة وتعمر البلاد ، وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان . فقد قال الهرمزان

(١) أدب الدنيا والدين : ص ١١٩ .

لعمر حين رآه ، وقد نام متبذلا : عدلت . فأمنت . فنمت . وليس شيء أسرع فى خراب الأرض ، ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور ، لأنه ليس يقف على حد ، ولا ينتهى إلى غاية ؛ ولكل منه قسط من الفساد حتى يستكمل » . ثم روى عن بعض البلغاء أنه قال . « إن العدل ميزان الله ، الذى وضعه للخلق ، ونصبه للحق » .

العدل للأقليات الدينية :

ومن العدل الذى أمر به الإسلام أيضاً العدل لأهل الذمة : فقد رأينا كيف أنه تقرر فى الشريعة أن كفالتهم واجبة على الدولة ، مثل المسلمين سواء بسواء . ثم إنهم متساوون مع المسلمين فى الحقوق ، وإن تحمل الأولون أكثر منهم فى الواجبات . وحريتهم فى العبادة مكفولة ، وكذا العقيدة ، فلا إكراه فى الدين . ولم يوجد قبل الإسلام دين ولا قانون أقر مبدأ تسامح كهذا ، إلى هذا الحد . ولم تعرف أوروبا التسامح الدينى إلا منذ قرن ، بل تعرفه حق معرفته إلى اليوم .

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته ، أو انتقص أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيامه » . وكان مما حرص عمر رضى الله عنه على أن يوصى به خليفته من بعده . قبل وفاته ، الوصية بذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، ولا يكلفوا فوق طاقتهم » وكذلك تواصى الخلفاء والعلماء .

ولا يكون الإمام عادلا حتى يكون عماله ونوابه عادلين ، لأنه مسئول عنهم فلا يجوز لهم . ولا له ، أن يعتدوا على حريات الناس أو يؤذوهم . فقد

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الذين يعذبون الناس فى الدنيا يعذبون فى الآخرة »[١] . وروى أبو يوسف هذا الحديث فى معرض الحث على الرفق بغير المسلمين ، من أهل الذمة ، وحسن معاملتهم . فهو عام للمسلمين وغيرهم. وخطب عمر بن الخطاب فى الناس فقال[٢] : « إنى والله ما أبعث إليكم عمالى ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا من أموالكم ؛ ولكنى أبعثهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم . فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلى . فو الذى نفسى بيده لأقصنه منه » .

ونكتفى بما تقدم لبيان فضل العدل ، وإظهار مدى اهتمام علماء المسلمين وأدبائهم به ، واتفاقهم فى التنويه بمزاياه والدعوة إلى إيجابه فى التعامل والحكم. فان كتاباً من كتبهم التى بحثت فى أمور الولاية والسياسة لم يخل من الدعوة الحاثة على العدل ، ومن بيان ثمراته ، وإثبات أنه أساس العمران وقاعدة الدين.

ومن الناحية الواقعية التاريخية ، فان سير الخلفاء الراشدين — رضى الله عنهم — وكان لهم فى رسول الله صلوات الله عليه الأسوة الحسنة — نماذج كاملة حية للعدل ، وتطبيق مبادئه فى الحكم . والشواهد على ذلك عديدة . تعرف بالرجوع إليها فى مظانها من كتب التاريخ .

* * *

(ب) الشورى :

القاعدة الثانية للحكم الإسلامى ، بعد العدل ، الشورى .

فطبيعة نظام الحكم الذى يقره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً . وقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الأمة فى آيتين ، ورد فيهما النص صريحاً

---

(١) الخراج : ص ١٢٥ .
(٢) الخراج : ص ١١٥ .

على وجوب اتباع هذا المبدأ . فالنص الأول جاء فى صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، فمن باب أولى تكون أمته مأمورة به ؛ والثانى بين أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم يتصرفون فى الأمور ، ويقررون الآراء ، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأى : أى بالشورى . وهاتان هما الآيتان :

الآية الأولى : قوله تعالى (سورة آل عمران : ١٥٩) : (فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر) .

وفى تفسير هذه الآية قال صاحب « الكشاف [1] » : « فى الأمر » : أى فى أمر الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى ، لتستظهر برأيهم ، ولمافيه من تطييب نفوسهم ، والرفع من أقدارهم . وعن الحسن رضى الله عنه : قد علم الله أنه ما به إليهم حاجة ، ولكنه أراد أن يستن به من بعده . وعن النبى صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم : ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشدأمرهم . وعن أبى هريرة رضى الله عنه : ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » .

وقال الرازى [2] فى تفسيره مثل هذا ، ومما جاء فى كلامه أن المشاورة مأخوذة من قولهم : شرت العسل أشوره : أخذته من موضعه ، واستخرجته . ثم بين وجوه الفائدة من أمر الله سبحانه رسوله بالشورى . ومن هذه الوجوه مارواه عن الحسن وسفيان بن عيينة أنهما قالا : « إنما أمر (أى الرسول صلى الله عليه وسلم) بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة » . وأشار إلى معنى دقيق ، هو أن هذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلى به المسلمون يوم

---

(١) الزمخشرى : الكشاف : جـ ١ . ٢٢٦ « المكتبة التجارية » . ١٣٥٤ هـ .

(٢) الرازى : « مفاتيح الغيب » : جـ ٣ . ص ١٢٠ .

أحد ، ومع ان ما وقع فى ذلك اليوم قد أبان أن رأى من أشار على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج لم يكن صواباً ، فان الله سبحانه وتعالى قد أنزل الأمر بالعفو عنهم ومشاورتهم أيضاً : أى أن الأمر هو أمر بالاستمرار فى مشاورتهم ، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم ؛ وهذا يؤكد أهمية الشورى ، ويبن مقدار عناية الدين بها . ومن الوجوه التى ذكرها المفسر أيضاً أنالرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالشورى ، لا لأنه محتاج إلى آراء من يستشيرهم ، ولكن لأجل أنه إذا شاورهم فى الأمر اجتهد كل واحد منهم فى استخراج الوجه الأصلح ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها . ثم قال : « وتطابق الأرواح الطاهرة على الشىء الواحد مما يعين على حصوله . وهذا هو السر عند الاجتماع فى الصلوات ، وهو السر فى أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد » .

الآية الثانية : — وهذا نصها كاملا — « فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شورى بينهم . ومما رزقناهم ينفقون » (سورة الشورى ٣٦ — ٣٨) .

فقد بين الله سبحانه وتعالى فى هذه الآيات الصفات الأساسية التى تميز المؤمنين : أى الذين سيفوزون بالنعيم فى دار البقاء ، ويظفرون برضا الله . فمن هذه الصفات مع الإيمان التوكل على الله واجتناب كبائر الإثم ، وإقام الصلاة إلى آخره : ومن هذه الصفات أيضاً أن أمرهم شورى بينهم » . وقد ذكرت عقب الصلاة وقبل الزكاة مما يدل على بالغ أهميتها . فهذه من الصفات الأساسية الكبرى التى بها يتميز مجتمع المؤمنين . وإذا كانت الآية الكريمة نزلت — كما رأى بعض المفسرين — فى سبب خاص ، وهو الثناء على مسلك الأنصار فى اتباعهم سنة الشورى ، فان الحكم الذى يستنبط

منها عام ، يشمل سائر الأمة — شأنها شأن كثير من الآيات التى وردت فى القرآن على هذه الشاكلة .

وجاءت الأحاديث مؤيدة لما ورد فى القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى والحث على اتباعها ، والتنويه بفضائلها : فمن ذلك ما روى من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ؛ « ما استغنى مستبد برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة » ؛ وقوله : « ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم » . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحزم ، فقال : « أن تسترشد » . وكثيراً ما قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى مواطن كثيرة : « أشيروا على » .

أما السنة العملية فمليئة بالشواهد التى تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع أصحابه ، يكره الاستبداد بالرأى ؛ وكثيراً ما نزل عند حكمهم ، وإن كان رأيه فى بادىء الأمر يخالف ما ذهبوا إليه . والوقائع فى ذلك كثيرة : فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم لهم فى شأن اختيار المكان الذى ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحباب بن المنذر . واستشارته فيما يعمل بشأن من أسروا فى تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه ، الذى أشار حينئذ بالفداء . وقبوله لرأى الكثرة حين أشارت بالخروج يوم أحد — كما قدمنا — فكان من عاقبة شوراهم ما كان . وعمله بمشورة السعدين : ابن معاذ وابن عبادة ، إذ أشارا يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان — إلى غير ذلك من أمثله ليس من السهل الإحاطة بها .

ومما روى عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن قال [١] : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية . ص ١٦٩ .

وقد اقتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم به ، واتبعوا سنته . فقد وصف أحد كبار التابعين — وهو ميمون بن مهران — خطة الحكم فى عهدى الخليفتين أبى بكر وعمر — رضى الله عنهما — فقال[١] : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر فى كتاب الله تعالى ، فان وجد فيه مايقضى به قضى به ؛ وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان وجد ما يقضى به قضى به ؛ فان أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فان لم يجد سنة سنها النبى صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم ؛ فاذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به » . ثم قال : « وكان عمر يفعل ذلك ؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك فى الكتاب والسنة ، سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فان كان لأبى بكر قضى به » . وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ؛ فاذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به » .

وورد فى صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس أنه قال : « كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أو شباباً »[٢] .

والروايات عن عمر — رضى الله عنه — فى جمعه للقراء (أى العلماء) واستشارتهم فى كل ما يهم المسلمين ، كثيرة متواترة ، ومن ذلك تشاوره معهم فى أمر « الخراج » . وهكذا كان مثله غيره ، من باقى الولاة والخلفاء فى صدر الإسلام .

فهذا كله يقطع بأن نظام الحكم فى عهد الخلفاء الراشدين كان نظاماً شورياً أساسه الشورى .

---

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين . ج ١ ، ص ٢٠ — ٢١ .
(٢) نقلا عن الخلافة ؛ للسيد رشيد رضا . ص ٣٣ .

ولم يخل كتاب من الكتب التى ألفها علماء المسلمين فى أى عصر بعد ذلك ، من تلك التى تبحث فى أمور الحكم والولاية — لم يخل من التحدث عن الشورى ، والتنويه بفضائلها ، ومحاولة إقامة الأدلة على وجوب اتباعها ، والدعوة لأن تكون هى القاعدة فى كل حكم إسلامى . ولكن لما كان المؤلفون يستشهدون — فى الغالب — بنفس الآيات والأحاديث التى ذكرناها ، أو أمثالها ، فاننا لا نرى داعياً لاقتباس شىء مما جاء بها ، خوف التكرار أو الإطالة .

* * *

(ح) مسئولية الحاكم :

وهذه هى القاعدة الثالثة للحكم الإسلامى .

ما دام الإمام — أو حاكم الدولة — قائماً بأمر الله ، حاكماً بالعدل ، منفذاً لأحكام الشرع ، ملتزماً لها فى أعماله وتصرفاته ، راعياً لأمانته وعهده — وهو مستوف للشرائط التى اشترطت فيه حينما تولى ولايته — فهو إذن إمام عادل ، ووجب له على الأمة حقان : الحق الأول الطاعة ؛ الثانى : النصرة .

قال الماوردى[1] : « وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ؛ ووجب له عليهم حقان : الطاعة ، والنصرة — ما لم يتغير حاله » .

والخروج على مثل هذا الإمام يعتبر « بغياً » ؛ وأحكام البغى والبغاة مدونة فى كتب الفقه . وقد عرفوا « البغى » بأنه « الخروج على الإمام الحق

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ٢٦ .

بدون حق[١] » . ومن نصرة الإمام بالفعل أن يؤيد ويعاضد ، إذا ووجه بمثل هذا البغى ، لأن الباغى يريد أن يفرق شمل الجماعة ، ويشق عصا الوحدة ، فهو خطر على المجتمع والدولة ، ولذا تجب مقاومته إلى أن يزول خطره . وهو الذى عنته الأحاديث إذ قالت : « من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوه بالسيف ، أو فاقتلوه » . وهذا إذا كان شهر السيف فى وجه الجماعة ، ولم يكن هناك سبيل لدفعه إلا بذلك .

ومن النصرة بالقول النصيحة . فالنصيحة للأئمة والولاة واجبة على المسلمين قد أمرت بها الآيات والأحاديث ، وهى داخلة أيضاً فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومقارنة للشورى التى سبق أن تكلمنا على وجوبها وفضلها . فمن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام — وهو من جوامع الكلم — : « الدين النصيحة . قالوا : لمن يارسول الله ؟ . قال : لله ، ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم » — رواه البخارى ومسلم . وقوله أيضاً عليه السلام : « ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، ومناصحة ولاة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » .

وإذا كانت الولاية أمانة فى الإسلام ؛ وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن عليه لدى صاحب الحق ؛ فالإمام — أو فلنقل « رئيس الدولة » — مسئول أيضاً عما ائتمن عليه ، ومسئولية الإمام فى الإسلام مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ؛ وهو مسئول أيضاً أمام الله .

فأما مسئوليته أمام الأمة : فلأنه تولى ولايته منها بالعقد الذى عقدته له

---

(١) عبد الرحمن شيخ زادة : « مجمع الأنهر » شرح « ملتقى الأبحر لابراهيم الحلبى » ج ١ — ص ٧٠٧ « باب البغاة » .

فهى التى منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة ، وما هو إلا وكيل عنها ، فلها الحق أن تسأله عن عمله . والجهة التى لها حق إنشاء العقد لها حق فسخة إذا وجدت الأسباب لذلك . ثم إن الأمة رقيبة عليه باستمرار . (١) بماهى ملزمة به من وجوب الأمر بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . (٢)وبما هو واجب لها من حق الشورى . (٣) وما هى مأمورة به من بذل النصح . (٤) فضلا عما لها من الحق بوصفها الطرف الأول فى العقد . فاذا حاد عن الطريق السوى ، ولم يرع الأمانة ، وإذا جار وظلم ، أو بدل السيرة ، أو عطل الحدود أو خالف الشرع ، من أى وجه من الوجوه — وكذلك إذا فقد شرطاً من الشروط التى لابد أن تتوفر فى ولايته — فان الأمة قوامة عليه ، ولها إما حق تقويمه ، أو حق عزله .

وأقوال علماء الشريعة صريحة فى أن الأمة لها هذه القوامة ، ولها هذا الحق . وبما أن هذه نقطة جوهرية ، إذ أن هذا هو أهم عامل تتحدد به طبيعة الدولة ، ويعرف مقر السيادة ، فاننا نروى هنا طائفة من أقوال بعض كبار المجتهدين بنصها . وكلها تبين أن الأمة لها حق عزل الإمام ، فى تلك الحالات .

(١) الشافعى : روى التفتازانى رأيه فى شرحه[1] للعقائد النسفية ، فقال : « وعن الشافعى رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور . وكذا كل قاض وأمير » .

(٢) البغدادى : « ومتى [2] زاغ عن ذلك كانت الأمامة عياراً عليه : فى العدول به من خطئه إلى صواب ، أو فى العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ١٤٥ .

(٢) أصول الدين : ص ٢٧٨ .

معه فيها كسبيله مع خلفائه ، وقضاته ، وعماله ، وسعاته : إن زاغوا عن سنته عدل بهم ، أو عدل عنهم » .

وهذا المبدأ الذى قرره عبد القاهر البغدادى ، أحد مجتهدى شريعة الإسلام (وقد عاش فى القرنين الرابع والخامس الهجريين : العاشر والحادى عشر الميلاديين) هو لباب ما فى أرقى الدساتير الحديثة التى عرفها الغرب : فسيادة الأمة بالنسبة إلى الإمام مقررة بكل وضوح ، وعلاقة الأمة به كعلاقته مع خلفائه ، وعماله وسعاته ، تماماً .

(٣) الماوردى : «[1] ووجب له عليهم حقان — مالم يتغير حاله . والذى يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح فى عدالته ، والثانى نقص فى بدنه .

فأما الجرح فى عدالته ، وهو الفسق ، فهو على ضربين : أحدهما ماتابع فيه الشهوة ، والثانى ماتعلق فيه بشبهة . فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات ، تحكيما للشهوة وانقياداً للهوى ؛ فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ، ومن استدامتها ، فاذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها . وأما الثانى الخ » .

(٤) الجوينى : «[2] ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر ؛ وهذا مجمع عليه . أما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمت الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن ؛ وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا . وكل ذلك من المجتهدات عندنا ، فاعلموه . وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضاً » .

---

(١) الأحكام السلطانية : ص ١٦ .

(٢) الإرشاد : ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(٥) الشهرستانى : [١] فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء ، كذلك يستدل على الصفات التى تشترط فى الأئمة .

وإن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ، انخلع منها ، أو خلعناه » .

(٦) الغزالى : «[٢] إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول ، أو واجب العزل . . وهو على التحقيق ليس بسلطان »

(٧) الرازى : «[٣] إن الظالمين غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى ، وغير مقتدى بهم فيها ، فلا يكونون أئمة فى الدين . فثبت بدلالة الآية بطلان ولاية الفاسق » .

(٨) الإيجى : [٤] « وللأمة خلع الإمام وعزله ، بسبب يوجبه » — أضاف الشارح — : « مثل أن يوجد منه مايوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين ، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها » .

وهذا تقرير واضح لمبدأ دستورى هام ؛ بل لأهم مبدأ .

(٩) ابن حزم : أ — « [٥] . . فهو الإمام الواجب طاعته ، ماقادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان زاغ عن شىء منها ، منع من ذلك ؛ وأقيم عليه الحد والحق . فان لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره » .

---

(١) نهاية الإقدام : ص ٤٩٦ .

(٢) إحياء علوم الدين : جـ ٢ . ص ١١١ .

(٣) مفاتيح الغيب : جـ ١ . ص ٧١٣ .

(٤) المواقف : جـ ٨ . ص ٣٥٣ .

(٥) الفصل فى الملل والأهواء : جـ ٤ . ص ١٠٢ .

(١٠) ابن حزم : ب — « [1] والواجب إن وقع شيء من الجور ، وإن قل ، أن يكلم الإمام فى ذلك ، ويمنع منه . فان امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنا ، والقذف ، والخمر ، عليه — فلاسبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فان امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق ، لقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » . ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع . وبالله تعالى التوفيق » . فالإمام إذن ليس فوق القانون ، بل يقع تحت طائلته ؛ ويحاسب ويعاقب ، ويقاد منه ، ويقام عليه الحد — تماماً كأحد رعيته .

فهذه مجموعة من أقوال بعض كبار الأئمة المجتهدين فى الإسلام ، وكلها تثبت إثباتاً جازماً أن الإمام ، الذى هو رأس الدولة ، مسئول أمام الأمة ، وأنه خاضع للقانون ؛ وتقرر بكل جلاء أن الأمة قوامة عليه ، ولها حق تقويمه أو عزله ، حين توجد الأسباب لذلك . فلها السلطة العليا ، وهى إذن صاحبة « السيادة » بالنسبة إليه .

فهذا هو الوجه الأول من مسئوليته .

أما الوجه الثانى — وهو أكثر الأمرين خطورة ، من الناحية الدينية أو الروحية — فهو مسئوليته أمام الله . وهذه تقررها الآيات والأحاديث ؛ ولنذكر طرفاً منها :

فمن الآيات قول الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » . — الأنفال : ٢٧ . وقوله : « إن الله

---

(١) الفصل : جـ ٤ ص ١٧٥ — ١٧٦ .

يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . — النساء : ٥٨ . والآيات : « فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » . — ص : ٢٦ . « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد . وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم . فحسبه جهنم ولبئس المهاد . — البقرة : ٢٠٤ — ٢٠٦ « ما أغنى عنى ماليه . هلك عنى سلطانيه » — الحاقة : ٢٨ — ٢٩ . « وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ، ويسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه » — إبراهيم : ١٦ — ١٧ . وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون . وأتبعناهم فى هذه لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين » — القصص : ٤١ — ٤٢ . « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ، ولا فساداً . والعاقبة للمتقين » — القصص : ٨٣ .

ومن الأحاديث : قوله عليه الصلاة والسلام : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ..الإمام راع ومسئول عن رعيته . والرجل راع فى أهله ، وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية فى بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها إلى آخر الحديث » — رواه البخارى ومسلم . ومما رواه البخارى أيضاً : « ما من وال يلى رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة » . وقوله : « ما من عبد استرعاه الله رعية ، فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة » . وجاء فى صحيح مسلم قوله عليه السلام لأبى ذر ، حينما سأله الإمارة : « إنها أمانة . وإنها يوم القيامة خزى وندامة . إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه فيها » . وروى أبو يوسف ، وجاء فى السنن : « من ولاه الله من أمر الناس شيئاً فاحتجب عن حاجتهم ، احتجب الله عن

حاجته يوم القيامة » . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله » . هذا إلى أحاديث أخرى كثيرة .

* * *

من أخطاء المستشرقين :

فاذا كانت مسئولية الإمام قد تقررت على هذا النحو ؛ وقد أوردنا النصوص القاطعة ، واستشهدنا بالآيات والأحاديث التى تثبتها ، وقد تبين لنا أنها مسئولية مزدوجة : فهو مسئول أمام الأمة ، وأمام الله ؛ فاذا خرج عن الجادة بظلم ، أو ارتكاب للمعصية ، أصبح معرضا : إما لأن يقام عليه الحد ، وإما لأن يفقد منصبه ، إذا شاءت الأمة أن تعزله ؛ ولأن يحل به غضب الله ويعاقب على أعماله : إما فى الآخرة أو فى الآخرة والدنيا معاً ، كما قال الله تعالى إذ ضرب المثل بمن حقت عليهم نقمته فى هذه الدنيا : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم ، وتبين لكم كيف فعلنا بهم . وضربنا لكم الأمثال » — إبراهيم : ٤٥ ، وأيضاً . « وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوماً آخرين » . — الأنبياء : ١١ . — إذا كان كل ذلك قد تقرر ، فانه يظهر لنا إذن مدى وجسامة الخطأ الذى وقع فيه كبار المستشرقين ، حين تحدثوا عن طبيعة الدولة الإسلامية ، وعن حدود سلطة الإمام وعلاقته بالرعية . وها نحن أولاء نروى بعض أقوالهم : —

أما الأستاذ « مرجوليوث[1] » فقد قال : « أياً كان الحاكم (الإمام) الذى يستقر الرأى على الاعتراف به ، فان الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم » .

ثم يصرح بهذا : « إن الحاكم (يقصد الإمام) ليس مسئولا أمام أحد » وهو يضرب المثل لذلك بأن الإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فانه لا يكون مسئولا أمام أحد عن ارتكاب جريمة القتل ! ! فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك ! وهل مثل هذا الكلام الذى لا يوجد ما هو أدل منه على الجهل بالإسلام ومبادئه ، أو على وجود شعور عميق بالعداء نحوه — يستحق المناقشة أو الرد ؟ ! .

ويقول الأستاذ « ماكدونالد[2] » : « لا يمكن — على الإطلاق — أن يكون (الإمام) حاكما دستورياً ، بالمعنى الذى نعرفه » .

ومعنى أن يكون « حاكماً دستورياً » أن يكون مقيداً بقانون ، وللأمة عليه سلطان . فهل الإمام الذى هو مقيد فى كل تصرفاته واتجاهاته بأحكام الشريعة ، والذى يتولى سلطته من الأمة ، وهو مسئول أمامها كما قررناه

---

(1) D. S. Margoliouth : "Muhammedanism", p. 97.

هذا نص عبارته :

"However then it might be determined who should be the Sovereign, the Muslim subjects had no rights against the actual head of the community".

"The Sovereign is responsiblen to no one".

(2) D.B. Macdonald : "Development of Muslim Theology Jurisprudence add Coustitutional Theory". pp. 58-59.

"He (The Imam) absolutely cannot become a constitutitional monarch in our sense".

بالأدلة الدامغة التى قدمناها — لا يمكن أن يكون حاكماً دستورياً — على الإطلاق — كما يقول صاحب هذا الزعم ؟ .

كذلك يقول الأستاذ « أرنولد » (1) : « إن الخلافة التى اعترف بها هكذا (يقصد من علماء الشريعة) كانت نوعاً من الحكومة المستبدة الجائرة ، التى يتمتع الحاكم فيها بسلطة غير مقيدة بقيود ، ويطلب من الرعايا أن تطيعه بدون تردد » . فهل رأينا أحداً من علماء الإسلام قال بهذا أبداً ؟ ومن أين جاء بهذه الدعوى ، التى لا يمكن أن يوجد لها أى أساس ؟ وهل هم قالوا إلا بأن سلطة الإمام مقيدة ، وأن لا غاية من إقامته إلا تنفيذ أحكام الشرع ، والأمة قائمة عليه ، مهيمنة على تصرفاته فتجزيه حسب عمله ، ثم لا تجب الطاعة عليها إلا فى الحدود المرسومة التى عينها الشارع ؟ . إن صدق هذا الذى نقرره يتبين لأول وهلة حينما يقارن كلام « أرنولد » هذا بالأقوال التى سبق أن رويناها وسجلناها لكبار المجتهدين ، من أمثال الأئمة : البغدادى والشهرستانى والرازى وابن حزم وغيرهم . وبمراجعة تلك النصوص ، يتبين لنا مدى وجسامة الخطأ الذى وقع فيه الأستاذ «أرنولد» وزملاؤه من المستشرقين ، وبعد أحكامهم عن الحقيقة .

* * *

حالة أو إمامة الضرورة : -

وربما كان من العوامل ، التى دعت المستشرقين إلى الوقوع فى هذا الخطأ الجسيم ، أنهم قصروا نظرهم على حالة الضرورة ، وما صرح به الفقهاء

---

(1) T. Arnold : "The Caliphate", p. 47.

هذا نص عبارته :

"The Caliphate thus recognized was a despotism, which placed unresticted power in the hands of the ruler, and demanded unhesitating obedience from his subjects".

بشأنها . ولكن بينما كان ينبغي أن لا تعتبر هذه الحالة إلا أنها على حالة شاذة ، أو حالة استثنائية — وهو الاستثناء الذى ، كما يقولون ، ينهض دليلا على صحة القاعدة — فان هولاء المستشرقين ؛ ومثلهم أيضاً بعض ذوى الأهواء ممن كان لهم مقصد أن يوجهوا نقداً إلى النظام السياسى كما حددت معالمه النظريات الإسلامية — قد أخذوا هذا الاستثناء على أنه هو القاعدة العامة ، وعرضوا الشاذ الذى لم يلجأ إليه إلا بحكم الضرورة ، على أنه الطبيعى والمطرد . ولذا ينبغى تحقيق هذه الحالة : أى حالة الضرورة ، التى تقام فيها إمامة ، على غير ما توجب القواعد ، وليست مستوفية للشروط ، ولكنها مفروضة بحكم الواقع ؛ وهى متصرفة ، فعلا ، فى شئون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء أكان الإفتاء النظرى فى صالحها ، أو مناهضاً لقيامها .

إنه لما طال العهد على الجماعات الإسلامية ، منذ انقضى العصر الذى وجدت فيه الخلافة الصحيحة ، التى تستحق أن توصف بأنها « شرعية » ، وكانت العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية ، وفق ما ظهرت فى دائرةالواقع ، قد أثبتت أن إمكانية عودة مثل تلك الخلافة قد أصبحت بعيدة ، ما بقيت تلك العوامل كما هى — إلا فى ظروف خاصة ، وإلا إذا تغيرت تلكالعوامل ، أو وجدت مؤثرات أخرى — فان علماء الشريعة ، ولم يجدوا أمامهم إلا هذه الخلافة التى فرضها الواقع ، وكان من الأغراض التى يحرصون عليها أن يظل القانون بقدر الإمكان مسايراً للحالة الواقعية ، أو لحاجات المجتمع — فانهم وجدوا أنفسهم بين أمرين : بين نارين أو قل بين ضررين ؛ ولم يكن هناك بدأو مفر من القنوع بأن يوازن بين هذين الضررين ، ليختار من بينهما ما هو أقل فى إضراره :

(١) كان عليهم إما أن يحكموا بأن تلك الإمامة غير شرعية — مع أنها

هى القائمة بالفعل ، مهما يكن الرأى فيها — باطلة ، وأنها غير منعقدة ، ويكون من النتائج التى تترتب على ذلك أن يحكم أيضاً ببطلان تصرفات كل القضاة والولاة والعاملين فى مصالح المسلمين ، الذين تولوا سلطاتهم بمقتضى إذن أو عقد الإمام لهم ، فوق بطلان كل تصرفات هذا الإمام نفسه . ومعنى ذلك أنه يحكم بايقاف كل أوجه النشاط والمبادلات ، والمعاملات ، التى تتكون منها الحياة الاجتماعية للجماعة ، ويكون هذا بمثابة إعلان بأن الحياة الاجتماعية لها منعدمة ، وأنها ليست لها صفة سياسية ، أو بجمعها أى نظام ؛ فهو إذن حكم عليها بالإعدام من الوجهتين السياسية والاجتماعية .

(٢) وإما أن يجدوا أن الأوفق أن يكسبوا هذا النظام القائم بالفعل صفة قانونية ، وينظروا إلى الأمور نظرة واقعية ، حتى يمكن أن ينقذوا ما يمكن أو ما يجب إنقاذه ، من أوجه نشاط الجماعة وتصرفاتها ، متى تجيء موافقة للشرع ، ويتجنبوا خطورة التورط فى الحكم بانعدام الجماعة ، أو فنائها كوحدة سياسية واجتماعية . ولكن مع الحرص على الإعلان . فى نفس الوقت ، بأن هذه حالة ضرورة ، وأن هذا الاعتراف ليس إلا اعترافاً بالأمر بعد وقوعه a postriori وأنه لاينشيء مبدأ ولا يقرر قاعدة a priori ، وأنه اعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار . وأن الواجب أن يعمل على وضع حد لهذه الحالة وإنهاء حالة الاضطرار . وقد وازن الفقهاء بين الأمرين ، فوجدوا أن الأمر الثانى هو ، بلاشك ، أخف الاثنين ضرراً وأن خطورته أقل نسبياً ، وكعادتهم فى أنهم يتحملون الشر الأقل من أجل دفع الشر الأكثر ، فانهم قد قرروا هذا الأمر الثانى .

هذه — بالضبط — هى الحالة التى وجد الفقهاء أنفسهم فيها ، حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحكم بانعقاد إمامة المتغلب ، الذى لم يستمد سلطاته عن طريق البيعة واختيار الأمة ، أو يكون غير مستوف للشروط ؛ فهم قد اعتبروها حالة ضرورة — تماماً كالاعتراف بإباحة أكل الميتة للجائع المضطر ،

وهو اعتراف مؤقت وفى حدود ، ولا ينفى وجود القواعد الصحيحة التى يجب أن تنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك . وليس هذا دفاعاً عنهم ؛ بل إن ذلك هو ما قرره من أراد منهم أن يوضح المسألة ، ويبين وجهها ، كالإمام الغزالى مثلا : فقد تكلم على هذا الموضوع بالمعنى الذى ذكرناه ، فى كتابيه : « الرد على الباطنية » و « الاقتصاد فى الاعتقاد » . وإنا نقتبس هنا بعض ما قال[1] فى كتابه الأخير :

قال : « ... فان قيل : فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار . ولكن الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور . ولكن الموت أشد منه . فليت شعرى من لا يساعد على هذا ! ويقضى ببطلان الإمامة فى عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدى لها ؛ بل هو فاقد للمتصف بشروطها ؟ ! فأى أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام — أو أن يقول الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار . ؟ » .

ثم يقول : « ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرين خير بالإضافة ؛ ويجب على العاقل اختياره . فهذا تحقيق هذا الفصل » .

* * *

بين السيف (الثورة) والصبر :

وإذا أردنا أن نحدد موقف الفقهاء فى هذه المسألة ، قلنا : إنهم جميعاً متفقون — ولا خلاف بينهم فى ذلك — على أن مثل هذا الإمام أو الوالى ، الذى لاتنطبق القواعد على توليته ، مستحق العزل ؛ ويجب عزله إذا قدر

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد : ١٣٧ — ١٣٨ .

على ذلك . وأقوالهم السابقة التى رويناها ، والتى نصوا فيها على وجوب العزل ، قاطعة بذلك . ولكن الخلاف بينهم فيما إذا لم يقدر على الإمام وظهر أنه من غير الممكن عزله ، فهل يحكم بانعزاله : أى بان إمامته تبطل من تلقاء نفسها وبطريقة مباشرة من دون خلع واستبدال ؟ ثم هل يجب الخروج حينئذ وإعلان الحرب عليه ، وتحت أى ظروف ، وبأى شروط ؟ .

والفرق كلها مجمعة ، أولا ، على أن مثل الحاكم إذا قامت عليه ثورة : أى ثورة كانت — ثم نجحت ، فان ولايته باطلة وخلعه صحيح ، والثورة مبررة شرعية . فالاعتراف إذن بولايته — إذا وجد مثل هذا الاعتراف — قائم على أوهى أساس . وهو قائم فى نفس الوقت الذى يوجد فيه الاستعداد للاعتراف بشرعية الثورة عليه إذا ضمن نجاحها ، وبصحة ولاية من يقوم مقامه .

(أ) أما من حيث الخروج — ويعبرون عنه : « ببذل السيف » ، والمراد به القيام بثورة مسلحة — فان الناس اختلفوا فى ذلك على أقوال :

فقالت المعتزلة والخوارج والزيدية وكثير من المرجئة[1] : ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغى ونقيم الحق ، واستدلوا بقول الله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ، وبقوله تعالى : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » . وقوله : « لا ينال عهدى الظالمين » .

ومما أثر عن المعتزلة أنهم قالوا[2] : « إذا كنا جماعة . وكان الغالب عندنا أنا نكفى مخالفينا ، عقدنا للامام ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه . وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . . . » .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ . ص ٤٥١ « استامبول ١٩٣٠ » .
(٢) الأشعرى : ٤٦٦ .

وقرر الخوارج[١] أن الإمام إذا غير السيرة وجار ، وجب أن يعزل أو يقتل . والزيدية بأجمعها ترى[٢] السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة ، وتحدى الظلمة ، وجب سل السيف معه .

وقد اختلف[٣] هؤلاء – أى الذين قالوا بالسيف أو الثورة – فى تحديد العدد الذى ينبغى الخروج عنده إذا اجتمع . فقال بعض الزيدية : إذا اجتمع عدد مثل أهل بدر . وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغى ، فحينئذ يلزمهم القتال . وقال آخرون : أى عدد اجتمع عقدوا للامام ونهضوا ، إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم .

واختلفوا فى جواز الاستعراض : أو قتل الباغى غيلة[٤] : فأجاز ذلك قوم من الخوارج ، وقوم من غلاة الشيعة ، وبعض المعتزلة مثل : « عباد بن سليمان » .

وكل هؤلاء مجمعون على أن سل السيوف ، فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك .

وقد أكد ابن حزم[٥] أن هذا هو أيضاً مذهب كثير من أهل السنة . فمن ذكر من الصحابة على بن أبى طالب ومن قاتلوا معه ، والزبير وطلحة وعائشة ، وكذلك معاوية وعمرو بن العاص ومن تابعهما . وذكر أيضاً

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٢٠٩ . وشرح المواقف جـ ٨ . ص ٤٦٦ .

(٢) الأشعرى : مقالات جـ ١ . ص ٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ ص ٤٦٥ .

(٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : جـ ٤ . ص ١٧١ – ١٧٣ .

عبد الله بن الزبير ، والأنصار فى المدينة الذين خرجوا على يزيد بوقعة الحرة . ومن التابعين ذكر أنس بن مالك وسعيد بن جبير والحسن البصرى والشعبى ، ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخاه إبراهيم .

قال : « وهو الذى تدل عليه أقوال الفقهاء : كأبى حنيفة ومالك والشافعى وداود وأصحابهم ، فان كل من ذكرنا — من قديم وحديث — إما ناطق بذلك فى فتواه ، وإما فاعل لذلك ، بسل سيفه فى إنكار ما رأوه منكراً » .

وأورد ابن حزم أحاديث كثيرة تؤيد المذهب ، منها قوله صلى الله عليه وسلم : « لتأمرن بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر . أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده » ، وقوله أيضاً : « من قتل دون ماله فهو شهيد ؛ والمقتول دون دينه شهيد ، والمقتول دون مظلمة شهيد » .

(ب) أما مذهب الصبر : فالذين قالوا به أكثرية رجال الحديث ، وبقية علماء السنة — ولا سيما المتأخرين منهم . وقالوا إن هذا كان مذهب الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال ، فى عهد الفتنة بين على ومعاوية ، ولم ينضموا إلى أحدهما : كعبد الله بن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، وأسامة بن زيد . وكان الامتناع عن سل السيف هو أيضاً الرأى الذى اختاره عثمان — رضى الله عنه — وثبت عليه ، بل نهى غيره عن أن يبدأ بقتال يؤدى إلى سفك دم مسلم ، من أجل الدفاع عنه .

تحقيق المذهب :

والذى دعا أصحاب المذهب إلى القول بذلك هو الخوف من حدوث الفتنة ، وسفك الدماء ، واضطراب الأحوال ، والاعتداء على الحقوق

واستحالة الأمر إلى فوضى . وكانت لهم العبرة فيما أعقبت الحروب التى نشبت فى عصر الصحابة ، أو من بعدهم ، والثورات التى قامت فى عهد بنى أمية — ما أعقبت من شرور كثيرة . عاد على المجتمع منها ضرر بالغ ؛ فهم يرون إذن وجوب الأمر بالمعروف ، بالدعوة والإرشاد ، أو حتى إذا لم يمكن بالاستنكار القلبى ، دون سل السيف والقتال .

وهذا المذهب هو الذى أسيء تأويله ؛ والذى من أجله حمل بعض النقاد على فقهاء أهل السنة . ودعاهم إلى النقد أن عبارات بعض المؤلفين من المتأخرين تذكر مسألة الصبر على حكم أئمة الجور ، وانعقاد بيعة المتغلب ، كأنها أمر عادى ؛ أو كأنها إحدى القواعد الأصلية ، دون أن تنبه إلى أنها مسألة شاذة ، أو مسألة ضرورة . وذلك إما للرغبة فى الإيجاز ، أو لطول ما مر عليهم من قرون وعهود ، وهم يرون هذا الحكم الذى لاتنطبق عليه قواعد الشرع باقياً ثابتاً ، وكأنه لا يستطاع تغييره وكأنه صار مما يقتضيه — لامحالة — القانون الوجودى .

على أنه لاينبغى أن يذكر هذا المذهب دون أن تقرن به المبادىء الأساسية التى يسلم بها هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، ويستمسكون بها فى نفس الوقت الذى ينصحون فيه بالصبر . فإن تلك المبادىء هى التى تكمل المذهب ، والتى تبين الحدود التى ينتهون إليها فى قولهم بهذا الرأى .

فمن تلك المبادىء أنهم إنما قبلوا — على كره منهم — أن يعترفوا بإمامة المتغلب جريا على القاعدة التى يتبعونها ، وهى أنه ينبغى احتمال الضرر الأقل فى سبيل دفع الضرر الأكثر ، فاذا ظهر حينئذ أن بقاء مثل هذا الإمام هو هو الضرر الأكبر وأنه أكثر ضرراً من الخروج عليه ، وسل السيف لمحاربته —

لتنفيذه سياسة بغى وعدوان ، أو تعطيله لبعض حدود أو أحكام الشريعة ، أو لتأخر أحوال الأمة الإسلامية فى عهده ، أو نحو ذلك — فانه طبقاً لقاعدتهم هم نفسها ، يجب حينئذ دفع هذا الضرر الأكبر بالخروج على هذا الحاكم وقتاله ، إذ أن الخروج والجهاد إذ ذاك هو الضرر الأخف . فالاعتراف ببقاء هذه الولاية مشروط إذن بأن يبقى ضررها هو الضرر الأقل ، الذى يستطاع تحمله ، دون خوف على الدين أو الأمة .

المبدأ الثانى : أن الخروج على مثل هذا الحاكم المتغلب — وإن لم يعترف به على أنه قاعدة عامة — لا يعتبر فى نظر هؤلاء الفقهاء أنفسهم « بغيا » ؛ وإنما هو متروك لاجتهاد صاحبه . والدليل على ذلك أنهم — كما رأينا من قبل[١] — قد عرفوا البغى بأنه « الخروج على الإمام الحق بغير حق » ، فالخروج على الإمام غير الحق لا يعد إذن بغياً . ومن أظهر الأمثلة على ذلك فى التاريخ الإسلامى خروج « الحسين » رحمه الله على يزيد بن معاوية ؛ فالحسين لم يكن « باغياً » . وقد ناقش ابن خلدون[٢] هذه المسألة فى مقدمته وأوضح جوانبها ، ونبه إلى أن البغى إنما يكون فى حالة الخروج على الإمام العادل ؛ وحكم بأن الحسين « شهيد مثاب ؛ وهو على حق واجتهاد » . فاذا أدى الخروج على مثل هذا المتغلب إلى خلعه وإزالته ، فان الفقهاء لايترددون فى الاعتراف بمن يخلفه — إما اعترافاً صحيحاً إذا كان مستكملا للشروط ، وإما اعتراف ضرورة مثل اعترافهم بسلفه — ولا يعود للأول أى حق ، إذ أن إقراره كان ضرورة .

وهذا يتضمن أنهم يعترفون بالثورة على هذا الحاكم إذا تحقق نجاحها .. كما سبقت إشارتنا إلى ذلك .

---

(١) انظر ص ٣٣٨ من هذا الكتاب .

(٢) المقدمة « طبعة شرف » ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

المبدأ الثالث : أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يزال قائماً ؛ فليس معنى الصبر أن يترك للمتغلب الحبل على غاربه، ويرضى بأعماله كيفما كانت ، بل لابد أن تظل الأمة مهيمنة عليه . ولابد أن يدعى إلى الخير ويصد عن الظلم ، ويوعظ وينهى عن المنكر ، بكل الطرق الممكنة دون القتال . وقد تواردت الأخبار والآثار ، حاثة على وجوب تذكير الأئمة والولاة ، وإرشادهم وتنبيههم إلى وجوب اتباع سبل الحق . ويجمع هذه المعانى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الأعمال عند الله كلمة حق تقال عند إمام جائر » . وصحائف التاريخ الإسلامى مليئة بأخبار مواعظ الصالحين والعلماء للولاة والخلفاء ، وإن عرضوا أنفسهم للخطر ، وكان القتل يبدو كأنه ثمن ما يفوهون به من أقوال .

---

(١) نذكر من ذلك هذه الأمثلة التى أوردها الإمام الغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » ح ٢ ص ١١٦ — ١١٨ (المطبعة الأزهرية — مصر ١٣١٦ هـ (. فمما رواه أن قال :

« حكى أن أبا بكرة دخل على معاوية ، فقال : « اتق الله يا معاوية ! واعلم أنك فى كل يوم يخرج عنك وفى كل ليلة تأتى عليك ، لا تزداد من الدنيا إلا بعداً ؛ ومن الآخرة إلا قرباً . وعلى إثرك طالب لاتفوته . وإنا وما نحن فيه زائل ، وفى الذى نحن إليه صائرون باق : إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ! ! » — ١١٨ .

وحكى أن سليمان بن عبد الملك قدم المدينة ، وهو يريد مكة ، فأرسل إلى أبى حازم فدعاه ، فلما دخل عليه قال له سليمان : « يا أبا حازم : مالنا نكره الموت ؟ » فقال : « لأنكم خربتم آخرتكم ، وعمرتم دنياكم ، —

— فكرهتم أن تنتقلوا من العمران إلى الخراب ! ! » ، وما زال يعظه حتى بكى ! ! — ص ١١٧ .

وروى أن هشام بن عبد الملك قدم حاجاً إلى مكة . فلما دخلها قال : ائتونى برجل من الصحابة . فقيل يا أمير المؤمنين قد تفانوا ! فقال : من التابعين ، فأتى بطاووس اليمانى . فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساطه ، ولم يسلم عليه بامرة المؤمنين ، ولكن قال : السلام عليك ياهشام ! ولم يكنه ، وجلس بازائه ، وقال : كيف أنت يا هشام ؟ . .

فغضب هشام غضباً شديداً ، حتى هم بقتله . فقيل له أنت فى حرم الله ورسوله ولا يمكن ذلك . فقال له : يا طاووس ، ما حملك على ما صنعت ؟ فأجاب : « وما الذى صنعت ؟ ! » فازداد هشام غضباً وغيظاً .

ثم دار بينهما حديث . فكان مما قاله له طاووس . رداً على اعتراضاته : « وأما قولك لم تسلم على بامرة المؤمنين ، فليس كل الناس راضين بامرتك ، فكرهت أن أكذب ! » — ص ١١٦ .

قال الإمام الغزالى ، معقباً : « فهكذا كانوا يدخلون على السلاطين ، إذا ألزموا . وكانوا يغررون بأرواحهم للانتقام لله من ظلمهم ! » ص١١٦ .

من كتاب « الخراج » لأبى يوسف :

ثم نقتبس هنا أيضاً بعض ما جاء فى الخطاب الذى وجهه القاضى « أبو يوسف » للخليفة « هارون الرشيد » — وهذا الخطاب وثيقة تاريخية ؛ إذ أنه عبارة عن مقدمة كتاب « الخراج » لأبى يوسف — وكلنا يعلم من هو الخليفة هارون الرشيد . فهو الذى تحدى السحب مرة قائلا —

ــ لإحداها : أيتها السحابة : أمطرى حيث تشائين : فسيأتينى خراجك » !
فهكذا وجه إليه أبو يوسف القول :

« يا أمير المؤمنين : إن الله ــ وله الحمد ــ قد قلدك أمراً عظيماً . ثوابه أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب » .

« قلدك أمر هذه الأمة ، فأصبحت وأمسيت وأنت تبنى لخلق كثير ، قد استرعاكهم الله ، وائتمنك عليهم ، وابتلاك بهم ، وولاك أمرهم . وليس يلبث البنيان ، إذا أسس على غير التقوى ، أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه ! » . ثم قال : « وإذا نظرت إلى أمرين : أحدهما للآخرة والآخر للدنيا . فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا ، فان الآخرة تبقى ، والدنيا تفنى ! » .

« وكن من خشية الله على حذر . واجعل الناس عندك فى أمر الله سواء : القريب والبعيد . واتق الله ؛ واعمل لأجل مفضوض ، وسبيل مسلوك ، وعمل محفوظ ، ومنهل مورود ؛ فإن ذلك المورد الحق والموقف الأعظم ، الذى تطير فيه القلوب ، وتنقطع فيه الحجج ، لعزة ملك قهرهم جبروته ، والخلق له داخرون بين يديه ينتظرون قضاءه ويخافون عقوبته ؛ وكأن ذلك قد كان ، فيالها من عثرة لاتقال ، ويالها من ندامة لا تنفع ! » .

ثم خاطبه قائلا : « فلا تلق الله غداً ، وأنت سالك سبيل المعتدين ! فان ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ، ولا يدينهم بمنازلهم » .

وقد حذرك الله فاحذر ؛ فانك لم تخلق عبثاً ، ولن تترك سدى . وإن الله سائلك عما أنت فيه ، وعما عملت به . فانظر ما الجواب ؟ » .

« مقدمة كتاب الخراج ، لأبى يوسف »

* * *

حدود الطاعة :

المبدأ الرابع : وهو ذو أهمية بالغة — قولهم (أى علماء الإسلام) فى مسألة الطاعة .

فلا خلاف بينهم مطلقاً — بل لاخلاف بين أمة الإسلام جميعاً — على أنه لا تجوز الطاعة إلا فيما وافق الشرع . وما قال أحد أبداً إن الطاعة تجوز فى معصية .

وعلى رأس الأدلة . التى يستنبط منها هذا الحكم . الحديث الشريف الذى رواه البخارى فى صحيحه . ألا وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره . مالم يؤمر بمعصية . فاذا أمر بمعصية، فلا سمع ولاطاعة » .

قال « القسطلانى[1] » : — شارح البخارى — تعليقاً على الحديث : « هذا تقييد لما أطلق فى الحديثين السابقين . من الأمر بالسمع والطاعة ، ومن الصبر على ما يقع من الأمير مما يكره » .

نقول : وهذا تقييد لكل الأحاديث التى وردت حاثة على الطاعة .

كما أثبت البخارى حديثاً صحيحاً آخر ، هو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما تجب الطاعة فى المعروف » .

ويستنبط هذا الحكم أيضاً من الآية الكريمة ، التى احتوت على صيغة البيعة التى أخذها الرسول صلى الله عليه وسلم على النساء المؤمنات ، فقد جاء فيها قوله تعالى : « ولا يعصينك فى معروف » . قال المفسر « أبو السعود »

---

(١) القسطلانى : شرح صحيح البخارى ، الجزء العاشر ص ٢٢٠ « بولاق ١٣٠٥ » .

فى شرحه للآية[1] : « والتقييد بالمعروف — مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لايأمر إلا به — للتنبيه على أنه لايجوز طاعة مخلوق فى معصية الخالق » .

نقول : ويمكن أن يستنبط الحكم أيضاً من الآية الكريمة : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون » .

ومما جاء فى كلام الغزالى[2] أن : « طاعة الإمام لاتجب على الخلق ، إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع » .

---

(١) تفسير أبى السعود . (هامش تفسير الرازى حـ ٨) ص ١٩٣ .

(٢) الرد على الباطنية ص ٨١ .

الغزالى فى إحياء « علوم الدين » :

وقد عقد « الغزالى » فصلا فى كتابه : « إحياء علوم الدين » حـ ٢ ص ١١٢ عن « ما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة ويحرم ، وحكم غشيان مجالسهم ، والدخول عليهم والإكرام لهم ، بدأه بقوله : « إعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى — وهى — شرها — أن تدخل عليهم ؛ والثانية — وهى دونها — أن يدخلوا عليك ؛ والثالثة — وهى الأسلم — أن تعتزل عنهم ، فلا تراهم ولا يرونك » ! .

ومما استشهد به من الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف الأمراء الظلمة قال : « فمن نابذهم نجا ، ومن اعتزلهم سلم ، أو كاد أن يسلم . ومن وقع منهم فى دنياهم فهو منهم » . وذكر أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « سيكون من بعدى أمراء يكذبون ويظلمون . فمن

— صدقهم بكذبهم . وأعانهم على ظلمهم . فليس منى ولست منه . ولم يرد على الحوض » . وقوله أيضاً : « من دعا لظالم بالبقاء . فقد أحب أن يعصى الله فى أرضه » .

ثم قرر أن الإعانة على المعصية معصية . ولو بشطر كلمة ! .

هذه هى أقوال علماء المسلمين من أهل السنة — فضلا عن أقوال علماء الخوارج أو المعتزلة — قارن هذا كله . إذن : بما زعمه أكثر المستشرقين من أن أولئك العلماء قرروا فى نظرياتهم أن الطاعة واجبة — على الإطلاق — لأى حاكم . ظالماً كان أو فاسقاً . بدون قيد أو حدود ! . ويذكرون ذلك معرضين بهم بأنهم أفتوا بوجوب الطاعة المطلقة . حتى للظالم فى ظلمه والعاصى فى ارتكاب معصيته ! ؟ .

ونكتفى بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم — مع أنه عرف عنهما الاعتدال فى نظرتهما إلى الإسلام — فما بالنا بمن لم يبلغ درجتهما فى الاعتدال ؟ ! فأولهما الأستاذ « رنولد » : فهذا هو — بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث — لايذكر من الأحاديث إلا ما يحث على الطاعة ، ويترك — لا ندرى عن عمد . أو عن عدم علم — الأحاديث التى ورد فيها تقييد الطاعة . على ما بيناه آنفاً : بما لم يكن فى معصية . وبما أنه تجاهل . أو لم يعرف تلك الأحاديث . فقد انتهى إلى هذه النتائج الخاطئة ، قال : « لم يكن الخليفة فحسب . بل أية سلطة تقام مهما تكن . هى التى تجب لها الطاعة . . فالنظريات السياسية التى قرروها يبدو أنها تتضمن أن أية سلطة على الأرض تعد معينة من قبل الله . وأن واجب الرعية أن تطيع ، سواء أكان الحاكم عادلا أو ظالماً . لأنه مسئول فقط أمام الله . وأن الترضية الوحيدة التى يمكن أن ينالها الناس هى أن يشعروا أن الله سيعاقبه على أعماله الشريرة فى الدار

الآخرة ، كما أنه سيثيب الحاكم التقى ؟! (The Caliphate ch. III p.46)
ثم يقتبس الأحاديث التى تحث على الطاعة ، مستنبطاً أنها على الإطلاق .
ويخلص من ذلك كله إلى أن الأحاديث والنظريات تحث الرعايا على طاعة
الحكومة المستبدة التى لاتحد إرادة الحاكم فيها بأى قيد ، وأن طاعة مثل
هذا الحاكم يجب أن تكون بدون توقف ! (p. 47) فيتردد فى كلامه—
مثلا كلمات—: "autocratic" (Despotism) "arbitrary" . ومن عباراته

"The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god.

ولا يذكر شيئاً عن أن الحاكم مسئول أمام الأمة ، مما أوضحناه سابقاً
بالأدلة الدامغة العديدة .

وأما الثانى فهو الأستاذ « سنتيلانه » ؛ فقد بدا منه أيضاً أنه يعرض
بهؤلاء العلماء ، إذ قال : « لقد بدأوا يعلمون أن واجب المسلم أن يطيع
أى حاكم يستحوذ على أية سلطة — سواء أكان ذلك عن طريق شرعى ،
أو بحكم الواقع — وهذا الحاكم قد يكون طاغية ، أو قد يكون يحيا حياة
فاجرة ! » .

(The Legacy of Islam, p. 301)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الذى أوقع هؤلاء فى الخطأ أنهم يخلطون بين
الخلافة الواقعية وبين النظريات القانونية ، أو بين الخلافة فى التاريخ ،
والإمامة التى يعترف بها الإسلام ، والتى هى موضوع القانون . وشتان

وقال ابن خلدون[١] : « واعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعا . وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل » .

«أو لو الأمر منكم» :

ولنثبت هنا أقوال المفسرين المختلفة . التي ذكروها عند توضيح معنى الآية الكريمة : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول . وأولى الأمر منكم »

قال « الطبرى »[٢] : « إن الأمر بذلك فيما كان لله طاعة ، وللمسلمين مصلحة » . واستشهد بالحديث الذى ورد فيه : « وأطيعوا فى كل ما وافق الحق » ، وبالحديث السابق الذى جاء به » : فمن أمر بمعصية فلا طاعة » ثم قال : « فلا طاعة واجبة لأحد . غير الله . أو الرسول ، أو لإمام عادل» .

وذكر « البيضاوى » فى تفسيره[٣] ما يأتى : « أمر الناس بطاعتهم ، بعد ما أمرهم بالعدل « تنبهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق » .

--- مابينهما . كما أنهم فى ذات الوقت يذكرون — فقط — الأحاديث أو الأخبار التى تدل على الطاعة ، ولا يذكرون شيئاً عما يحث على الخروج والمقاومة ، وينسون أقوال العلماء وسير المجاهدين ، وتاريخ الإسلام الثائر . الذى طالما ثل عروش الطغاة وأذل الظالمين . وما كان ينشد دائماً إلا العدل .

(١) المقدمة ص ٢٤١ .
(٢) التفسير الكبير جـ ٥ ص ٨٩ .
(٣) التفسير ص ١١٥ .

وقال الفخر الرازى[1] : « إن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب » . وقال أيضاً : « إن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق » . وأتبع ذلك بقوله : « وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم » .

وقال صاحب الكشاف[2] فى تفسير الآية :

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بالعدل ، أمر الناس بأن يطيعوهم ، وينزلوا على قضاياهم .

« والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق .

« لأن أمراء الجور الله ورسوله بريان منهم ؛ فلا يعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما : فى إيثار العدل ، واختيار الحق ، والأمر بهما والنهى عن أضدادهما : كالخلفاء الراشدين ، ومن تبعهم باحسان » .

ثم قال : « وكيف تلزم طاعة أمراء الجور ، وقد جنح الله الأمر بطاعة أولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات ، وبالعدل فى الحكم ، وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ؟ ! وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ؛ ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنة ؛ إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم . فهم

---

(١) مفاتيح الغيب : جـ ١ ص ٣٥٩ .
(٢) الكشاف : جـ ١ ص ٢٧٥ .

منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله ؛ وأحق أسمائهم : اللصوص المتغلبة » ! ! .

ونختم هذا كله بقول أبى بكر الصديق ، رضى الله عنه — الخليفة الأول ؛ فى أول خطاب له : حيث قال :

« أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فان عصيت فلا طاعة لى عليكم »[1] .

---

(١) ابن هشام السيرة جـ ٤ ص ٣٤١ طبعة محيى الدين — القاهرة .

المبحث الأخير

طبيعة الدولة والسيادة :

لابد أن طبيعة الدولة — كما رسمت حدودها ووضحت معالمها النظريات الإسلامية — قد أصبحت الآن واضحة ، فى ضوء ما تقدم من مباحث .ولابد أنه يصير من غير العسير الآن على من تابع الدراسات السابقة ، وألم بها ، أن يكون لنفسه صورة محددة عن هذا النظام ، الذى كان هو موضوع تلك النظريات : ما ماهيته ؟ وما منشؤه ؟ وما الأسس التى يستند إليها وجوده ؟ ما الوظائف التى تؤدى منه ، وما أهدافه ؟ ، والعلاقات القائمة بين العناصر التى يتكون منها ، والحدود التى تنتهى إليها كل من هذه العلاقات ، ثم أيضاً صلته بالواقع ، وما يعتريه من تغير أو نقص ؟ — وما إلى ذلك من أسئلة تكون الإجابات عليها كل شيء يتعلق بطبيعته .

وقد أجبنا — أو حاولنا أن نجيب — عن كل هذه الأسئلة فيما مضى . ولكن سؤالا قد بقى ، ومن شأن الأجابة عليه أنها تزيد طبيعة ذلك النظام وضوحاً وجلاء ، هو : وأين — إذن — مقر « السيادة » ، أو السلطة الرئيسية أو العليا فى ذاك النظام ؟ . ولكن قبل البدء فى الإجابة على هذا السؤال ، يستحسن — وهو مما يمهد أيضاً لهذه الإجابة — أن نجيب على سؤال آخر ، طالما طاف بالأذهان وحوول الرد عليه ؛ وهو : ما هى الصفة أو التسمية الملائمة التى يمكن ، أو تنبغى ، أن تطلق على هذا النظام ، من بين التسميات التى صارت نعوتاً تستعمل ، وتعورف عليها بين رجال السياسة ، فى الميدانين النظرى والعملى ؟ . أو بعبارة ثانية : هل يصح لنا أن نقول إن هذه الدولة الإسلامية ، التى أوضحنا نظامها : « ديمقراطية » (Democracy) ، أو « ثيوقراطية » (Theocracy) ، أو « أوتوقراطية »

(Autocracy) ، أو غير ذلك من الأوصاف المعروفة؟ أو هى شىء مختلف عن هذا كله ؟ أو مزيج منها جميعاً أو من بعضها ؟ .

وتذكر أولا الإجابات المتنوعة التى حوولت لهذا السؤال ؛ ثم نثنى بمناقشتها ، ونخلص من ذلك إلى تعيين الجواب الصحيح :

فيقول الأستاذ « سنتيلانه »[١] : « الإسلام هو حكومة الله المباشرة ، يحكمها الله الذى يرعى شعبه دائماً . فالدولة فى الإسلام يمثلها الله ، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله » ! .

فالإسلام — فى نظره — هو إذن حكومة « ثيوقراطية » .

ويقول الأستاذ « موير[٢] » : « المثال والنموذج للحكم الإسلامى هو الحاكم المستبد المطلق » ! فحكومة الإسلام عنده إذن هى حكومة استبدادية مطلقة ! .

ويقول مثل هذا أيضاً الأستاذ « ماكدونالد »[٣] ؛ فهذا تعبيره : « مع بعض القيود ، يلزم أن يحكم الإمام كحاكم مطلق » ! .

---

(1) De Santillana : "The Legacy of Islam", p. 286.

وهذا نص عبارته :

"Islam is the direct government of Allah. the rule of God whose eyes are upon his people. The state in Islam is personified by Allah. even the public functionaries are the employees of Allah".

(2) W. Muir : "The Califate" p. 600.

وعبارته :

"The type and exemplar of Muslim rule is the absolute and autocratic monarch".

(3)D. B. Macdonald "Development of Muslim Theology, etc. p. 58.

وعبارته :

"Within limitations the imam must rule as an absolute monarch.

أما الأستاذ « مرجوليوث » فيدعي دعوى كبيرة ، ويقول : « إنه يمكن أن يقال إن مبدأ الحكومة « الأوتوقراطية » ، أى الاستبدادية ، قد ظل مسلماً به ، لا يجادل أحد فيه فى لأقطار الإسلامية ، حتى القرن التاسع عشر ؛ وذلك حين وصلت الموجة التى صدرت عن الثورة الفرنسية — عن طريق تركيا — إلى المنطقة الحارة » ! . ثم يقرر أن ملاءمة « المنطقة الحارة للمبادىء الدستورية موضع شك » ! .

ولمرجوليوث هذا دعاوى كبيرة أخرى ، من هذا النوع . فهو يمضى ليقيم الدليل على نظريته هذه — التى تحاول أن تحدد مناطق أرضية أو مناخية للمبادىء — من أن كلمات « أكثرية » ، و « صوت » و « انتخاب » ، لم تعرف فى الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية[1] .

---

(1) D. S. Margoliouth : "Muhammedanism", pp. 93-94.

هذه بعض عباراته

"The principle af autocratic government may be said to have remained unquestioned in Islamic states, until the nineteenth century.

ويسمى « المنطقة الحارة » ؛

"The Heat-Belt"

وأيضاً :

Hence Islam had, till the nineteenth century, no contitutional lawyers".

ونحن لا ندرى ما هى العلاقة بين « حرارة المنطقة » وبين نوع المبادىء والنظم ! وهل مصر ، وسائر بلاد العالم الإسلامى — الذى يقع جزء كبير منه فى المنطقة « المعتدلة » فعلا — كل هذه يجب أن تضم ، طبقاً لجغرافية مرجوليوث الحديثة ، إلى المنطقة الحارة ؟ !

مبدأ « الأغلبية » :

أما دعواه بأن الإسلام لم يعرف أبداً مبدأ « الأغلبية » ، إلا لما عرفته به أوربا ، فيرد عليها بأدلة كثيرة :

فقد رأينا أن الغزالى (راجع ص ٢٠٨) قال : « إنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة) ؛ وقال : « فان ولى عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر . » ؛ وقال أيضاً : « والكثرة . . أقوى مسلك من مسالك الترجيح » . فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟ .

وقال الماوردى فى كتابه : « الأحكام السلطانية ص ٩٨ » — بمناسبة البحث عن الحكم عند اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام فى الصلاة — قال : « ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار ؛ وإذا اختلف أهل المسجد فى اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين » .

ويقرر علماء الفقه فى كل مسألة يتناولونها تقريباً أن هذا هو رأى « الجمهور » ، ولا معنى للجمهور إلا الأغلبية — ثم يقولون : « وهذا هو المعتمد » .

وقال علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : « والكثرة حجة » . — أى فهى تلى الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة — أى الاختلاف — « الجماعة » ، أى الأغلبية ؛ ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم : « أهل السنة والجماعة ، أى الكثرة ، تأييداً لمذهبهم وموقفهم .

— فهل يريد « مرجوليوث » أدلة أقطع من هذه؟ كما أنه لم يفهم أيضاً قول عمر — رضى الله عنه — إذ أوصى أهل الشورى: « بعد أن ينتهوا إلى اختيارهم، أن يشجوا رأس من يثب لينازعهم الأمر . فهو يظن أن عمر لم يعرف مبدأ الترجيح بالأكثرية مع الاعتراف بالأقلية ، ووجد فى هذا فرصة للتهكم ، مع أنه لم يفهم مراده ! فعمر لم يقصد إلا بالعمل بهذا المبدأ . ومعنى كلامه العربى الموجز أنه إذا أجمعتم على اختيار الإمام ، ثم قام من ينازعكم بعد ذلك فردوه ، وإن كان نزاعه بالحرب فحاربوه؛ فهذا هو البغى أو الخروج على الجماعة ، أو كما يسمى اليوم « الخيانة الوطنية » .

وما كنا فى الواقع بحاجة إلى الرد على مثل هذه الأخطاء البدهية ؛ فهى تدل على جهل عميق ، أو على وجدان مريض ! ولكننا رأينا أن ننبه إليها ، حتى لا يقع فيها من هو مفتون بكل ما يرد إليه من الغرب .

على أن الأستاذ المستشرق «جب»[1] قد فطن إلى أن كلام «مرجوليوث» — وهو ملىء بكل هذه الأخطاء وأمثالها — لم يعد صالحاً لأن يرجع إليه فى العصر الحديث . فحين عهد إليه الناشر أن يكتب عن نفس الموضوع : أى الإسلام ، وجد من الواجب أن يبدأ الكتابة من جديد ، مقرراً فى مقدمته : « أنه بعد انقضاء خمس وثلاثين سنة تلزم إعادة كتابة الموضوع من جديد ، لا مجرد تغيير وتصحيح » . وأوضح أن وجهة النظر والشعور تغيرت فى الحاضر عما كانت عليه فى العصر الذى كتب فيه المؤلف ، إذ تقدم البحث واتسعت المادة ، وهو بهذا كله يريد أن يعبر عن أن أفكار مرجوليوث أصبحت الآن عتيقة مفعمة بالأخطاء ، فلا يصح الآن عرضها ، وإن كان لم ينبه إلى هذه الأخطاء بالتفصيل . .

---

(1) (H.A.R. Gibb ; "Mohammedanism". Preface).

ويزعم مرجوليوث أيضاً — وهو يقرر ذلك متأكداً — أن الإسلام لم يظهر فيه — للأسباب السابقة — رجال فقه دستورى ، حتى القرن التاسع عشر ! .

فمن أين — إذن — جئنا نحن بهذه الآراء والنظريات لفقهاء الإسلام ومتكلميه ، حول الحكم والدولة ، التى كونت موضوع هذا الكتاب كله ! ؟ .

وهكذا يستمر فى أمثال تلك المزاعم ، فينكر أن الإسلام يحتوى على مبدأ الديمقراطية ، لأن الشورى التى دعا إليها هى الاستشارة فقط ، وليست هناك سلطة يكون الإمام مسئولا أمامها ! . فهو إذن لم يعرف شيئاً عن أقوال العلماء التى صرحوا فيها بأن للأمة حق عزل الإمام أو تقويمه ؛ ولم يعرف شيئاً عن النظريات التى شرحناها سابقاً ، والتى حددت علاقة الحاكم بالرعية ، وبينت نشأة الدولة ؛ وعينت الحقوق والواجبات .

ويكاد القارىء يجد ، فى كل عبارة من عباراته ، خطأً جسيما من هذا النوع .

ووصف الأستاذ « ارنولد » طبيعة الحكومة الإسلامية ، فقال[1] : « إنها أوتوقراطية ادعى لها أنها مبنية على الوحى الإلهى » ؛ ثم مضى قائلا : وقد جعل واجباً دينياً ، مؤكداً على الفرد المسلم ، أن يطيع الحكومة الاستبدادية التى يقوم على رأسها الخليفة » .

فهكذا تتطابق أقوال هؤلاء المستشرقين على الزعم بأن حكومة الإسلام

(1) "The Encylopaedia of Islam", Vol. II. p. 884, Article "Khalifa".

هى الحكومة المطلقة الاستبدادية . وقد أشرنا غير مرة إلى أن مصدر هذا الخطأ هو أنهم ينظرون إلى الخلافة الواقعية التاريخية — وفى أسوأ عصورها — ويظنون أن هذه هى الخلافة التى يعترف بها الإسلام . فهم يخلطون بين الإسلام ، كفكرة وكقانون وكنظريات ، وبين ما حدث — أياً كان — فى العالم الإسلامى . فمثلهم كمثل من يرى أهل أوربا الآن ، فيجد أن الحروب مستمرة بينهم ، وأنهم يتسابقون فى اختراع أدوات التدمير ، ليهلك بعضهم بعضا ، فيقول إن هذه هى مبادىء المسيحية الصميمة التى دعت إليها ، وهذه هى رسالة المسيح عليه السلام لأن أهل أوربا مسيحيون ! ! . هذا — تماما — هو نفس المنطق ! .

وهناك آراء أخرى ، لكتاب من نوع آخر : —

فيذهب الأستاذ « على عبد الرازق[1] » إلى أن التأويل الوحيد الذى يمكن أن يحكم بصحته ، لنظرية وجوب وجود حكومة فى الإسلام ، أن تكون هناك مجرد سلطة سياسية ، فى أية صورة . فالإسلام إذن — فى رأيه — يمكن أن يكون أى شىء ! ! وهذا قوله : « إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحاً ما يقولون ، من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة ، فى أى صورة كانت الحكومة ، ومن أى نوع : مطلقة ، أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية ، أو دستورية ، أو شورية ، دمقراطية ، أو اشتراكية ، أو بلشفية . . » ! ! . وإنا لا ندرى كيف يمكن أن

— وعبارته :

"An autocracy that claimed to be based on divine revelation. This claim on obedience to the despotic power of the Khalifa as a religious duty was impressed upon the faithful".

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٣٥ (الطبعة الثانية ١٩٢٥) .

يكون الإسلام ، فى وقت واحد ، كل هذا ، مع أن بينهما متناقضات ؟ وهل نظام الحكم فى الإسلام غير معروف وغير محدد هكذا ، إلى هذه الدرجة ، حتى إن أى شىء يمكن أن يقال إنه يصلح له ! ؟ .

وقال الأستاذ « مجيد خدورى[1] » : إن نظام الحكم فى الإسلام — وإن كان أقرب شىء إليه « الثيوقراطية » — أولى أن يسمى : «النوموقراطية» : وهذه تعنى : « حكومة القانون » أى التى يكون القانون فيها صاحب السيادة .

وأما الدكتور طه حسين[2] — وهذا آخر رأى قيل عن الحكومة الإسلامية — فبعد أن بحث هذا الموضوع ، انتهى إلى النتيجة التالية ، قال : « لم يكن نظام الحكم الإسلامى فى ذلك العهد إذن نظام حكم مطلق ، ولا نظاما ديمقراطياً على نحو ما عرف اليونان ، ولا نظام ملكيا أو جمهوريا ، أو قيصريا مقيداً ، على نحو ما عرف الرومان، وإنما كان نظاما عربياً خالصاً ، بين الإسلام له حدوده العامة من جهة ، وحاول المسلمون أن يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة أخرى » . ومن قبل ذلك نفى أيضاً أن يكون نظام الحكم فى ذلك العهد نظاما « ثيوقراطيا إلهيا » وقال : « لاشك فى أن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » ! ثم قال بعدذلك مشيراً إلى هذا النظام الذى ينعته بأنه عربى إسلامى : « . . . فهو لم يكن ملكا ، ولم يكن وذى النبى وصاحبيه شىء كما كان يؤذ بهم أن يظن بهم الملك . وهو لم يكن جمهوريا ، فلم نعرف فى نظم الجمهورية نظاما يتيح للرئيس المنتخب أن يرقى إلى الحكم فلا ينزله عنه إلا الموت . ولم يكن قيصريا بالمعنى الذى عرفه الرومان ، فلم يكن الجيش

(1) "War and Peace In The Law of Islam" p. 7.

(٢) الفتنة الكبرى — ١ : عثمان : ص ٣١ — ٣٢ . والبحث كله فى الفصل الثالث (ص ٢٢ — ٤٦) .

هو الذى يختار الخلفاء . فهو إذن نظام عربى إسلامى خالص لم يسبق العرب إليه ، ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه » .

* * *

الرد على الآراء :

والآن ، وقد فرغنا من عرض هذه الآراء المختلفة حول طبيعة الدولة فى الإسلام ، نأخذ فى مناقشتها ، بادئين بالرأى الأخير .

فنرى أولا ، أن وصف هذا النظام بأنه « عربى » سواء — أكان خالصاً أو غير خالص — قد يتضمن الإشارة إلى معنى من معانى العنصرية ، التى جاء الإسلام ليناهضها ، والإسلام لا ينبغى أن ينظر إليه — إن أردنا أن نتوخى الدقة العلمية — إلا على أنه دين « إنسانى عالمى » . ومن الناحية التاريخية كان النظام الإسلامى جديداً ، فلم يكن العرب يعرفون قبله إلا النظام الملكى ، أو القبلى ، أو عدم النظام ؛ أى الفوضوية . فكيف ؛ ولماذا ينعت إذن بأنه « كان عربيا خالصاً » ؟ أو يقال إن « العرب » لم يسبقوا إليه ، إلى غير ذلك ؟ ..

ثم إن المؤلف — بعد البحث الطويل — لم يؤد بنا إلى نتيجة إيجابية .. فهو قد عرف النظام المقصود تعريفاً سلبياً عن طريق النفى المتتابع ، فجزم بأنه يخالف الثيوقراطية ، والديمقراطية ، وغيرهما ؛ ولكنه حين جاء ليصف لنا طبيعة هذا النظام اكتفى بقوله : بأنه « لم يسبق إليه العرب ، ثم لم يقلدوا فيه بعد ذلك » . وهو ، وإن كان قد ذكر شيئاً من خصائصه العامة فيما بعد — هو على كل حال لم يجب على السؤال جواباً شافياً ولم يعط عن طبيعة النظام فكرة محددة .

يضاف إلى ذلك أن النبى نفسه لم يكن صحيحاً . على إطلاقه . فاذا كان الإسلام يخالف « الثيوقراطية » — كما سنعود نحن إلى تبيانه فيما بعد — فلا يجوز مع ذلك أن نقول ، بصدد عقد مقارنة بينها وبين الإسلام : « إن هذا الرأى أبعد الآراء عن الصواب » ، لأن هناك فعلا — من وجه على الأقل — أساساً صحيحاً للفكرة . إذ الذى ينبغى أن يعتقد فى الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلى ، بل الأوحد ، فهو صاحب الدين والشريعة . والنظام لا يقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة وهو لم يقم إلا بمقتضاها ؛ وإن كانت الثيوقراطية — من أجل الفوارق التى سنذكرها فيما بعد — لا تنطابق مع النظام الإسلامى ؛ ولكن هذا لا يمنع أن تكون بينهما المقاربة ، من هذا الوجه الذى عيناه .

كذلك كانت هناك مجازفة كبيرة فى دعواه أن « ليس من شك فى أن نظام الحكم فى الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً » — مهما حاول أن يقيد الديمقراطية بعد ذلك ، بأنها « على نحو ما عرف اليونان ، أو الرومان » . فالديمقراطية لها حقيقة معينة ظاهرة . ولا يغير من جوهر حقيقتها اختلاف تطبيقها عند اليونان أو غيرهم ، كما لا يضير هذا الجوهر اختلاف الوسائل والأساليب ، من حيث صورة الانتخاب أو طريقة التمثيل . فاذا عرف هذا الجوهر ؛ ويمكن أن يوصف على وجه تقريبى بأنه : هو حكم الأمة وفقاً لإرادتها ، من أجل تحقيق مصلحتها العامة — فينبغى إذن أن تصاغ الدعوى على عكس ما ساقها المؤلف ، فيقال : « ليس من شك فى أن نظام الحكم فى العهد المشار إليه كان ديمقراطياً » ، لأن هذا النظام ينطبق عليه التعريف المذكور تماماً . كما أن الحقائق التاريخية تشهد — خلافاً لما حاول أن يوحى به — أن الحكم فى صدر الإسلام قام على أساس من الرضا والمبايعة ، وكان موافقاً للارادة العامة للأمة ومحققاً لمصلحتها . على أن الإسلام — بعد

ذلك — هو شيء أشمل من الديمقراطية أو هو فوقها ، ويحتوى على عناصر لاتوجد فى طبيعتها ، حتى ليمكن أن يعد فى النهاية مغايراً لها — كما سنعود لتوضيحه فيما يلى بعد .

إلى جانب ما تقدم ، نلاحظ أيضاً أن المؤلف بعد أن قرر أنه لمح ، أو كاد ، مشابهة قريبة أو بعيدة بين نظام الدولة الإسلامية والجمهورية ، عاد فنفى وجود صلة بين النظامين ، معللا ذلك بأنه « لم يعرف فى نظم الجمهورية نظاماً يتيح للرئيس المنتخب أن يبقى إلى الموت » ! ونحن بدورنا نريد أن نسأل : إلى أى أساس استند فى دعواه هذه أن الإسلام قرر أن يبقى الرئيس المختار إلى الموت ؟ إننا لا نعرف أبداً أن أحداً من فقهاء الإسلام الدستوريين قد قال شيئاً من ذلك ؛ وليس فى كل النظريات التى سقناها فى أبحاث السابقة ما يفيد أنهم قرروا مبدأ كهذا . وإنما الذى نعرفه ، ونحن به واثقون ، أنهم قالوا : إن الإمام يبقى ما بقى صالحاً ؛ ثم إذا تغير يجب أن يزال ويبايع غيره . وهـذا شيء غير التحديد الزمنى . على أننا نقول أيضاً إنه ما دام علماء الإسلام قد قرروا أن الإمامة أو الدولة تقام بمقتضى « عقد » وقرروا حرية التعاقد ، فقياساً على ما ساقوا من حديث بالنسبة لعقود أخرى ، يكون من حق طرفى العقد أن يضيفاً من الشروط ما يريانه ملائماً ، ما دامت الشروط لا تتنافى مع طبيعة العقد ، وما دامت تحقق المصلحة العـامة ؛ وبناء على ذلك ، لا يكون هناك أى مانع من أن تشترط الأمة — إذا أرادت — أن يكون العقد محدداً بأجل زمنى ، قابلى للتجديد أو غير قابل . وهذا أمر على كل حال متروك للاجتهاد ؛ والمقياس فيه هو تحقيق الصالح العام . على أن إعطاء الرئيس حق الحكم مدى الحياة لا يغير من حقيقة الجمهورية وجوهرها ما دام ذلك قد تم بارادة الأمة ، إذا وجد هذا فى أى نظام ، أو أية دولة .

ونحن ، بعد ذلك ، نرى أن ما ينبغي أن تستعمل بشأنه عبارة المؤلف وهي قوله : « لا شك في أن هذا الرأي أبعد الآراء عن الصواب » إنما هو الرأي الذي زعمه المستشرقون الذين أشرنا إليهم من قبل ، الذين قالوا إن حكومة الإسلام هي « الأوتوقراطية » أو الحكم المطلق ! . فان الإسلام ما جاء إلا ليحارب مثل هذا النوع من الحكم . ويكفي أن نحيل القارئ إلى ما كتبناه عن هذا الموضوع في الفصل السادس من هذا الكتاب عن أن الأمة هي مصدر السلطة . وما أثبتناه بعد ذلك في غير موضع . ويمكن أن يقال ، بصفة عامة ، إن الكتاب كله — من أوله إلى آخره — ما هو إلا رد على هذا الزعم . فلا يحتاج الأمر إذن إلى مزيد من القول .

كما أن الرأي الذي تضمنه كلام الأستاذ « عبد الرازق » ، إذ قال إن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يمكن أن يتحققا في أية حكومة ، في أية صورة كانت : استبدادية أو شورية ، بلشفية أو اشتراكية إلخ — لا يستأهل أن يرد عليه . إذ كيف يتصور أنه يمكن أن تقام شعائر الإسلام ويصلح حال رعيته في حكومة بلشفية أو استبدادية ، أو حكومة غير إسلامية بوجه عام ؟ وكل الصور التي يذكرها متناقضة أو مختلفة ، بينما الإسلام له طبيعة واحدة محددة . فكيف إذن يتفق مع كل هذه المتناقضات أو المختلفات ، في وقت واحد ؟ .

وقد أشرنا — في خلال مناقشتنا السابقة — إلى ما هناك من توافق وتخالف بين الإسلام و « الثيوقراطية » . ونريد الآن أن نزيد الجانب الثاني وضوحاً ، لنرد على ما ادعاه الأستاذ « سنتيلانه » من وجود التطابق بين النظامين ، فنقول : إن « الثيوقراطية » إنما يقصد بها أنها حكومة الإله أو الآلهة ، الذين يكونون ممثلين برجال « كهنوت » ، أو زعماء روحيين مقدسين — ومن أمثلتها

حكومة البابوات فى العصور الوسطى — فيكون لهؤلاء الرؤساء سلطات روحية ، ولهم حق الغفران والحرمان . وتجب لهم الطاعة المطلقة ، وأقوالهم قانون ، لأنهم يدعون أنهم يمثلون الإرادة الإلهية . والإسلام ليس كذلك — كما لا يحتاج الأمر إلى إقامة برهان — فهو خال من « الكهانة » ، وليس لهيئة خاصة فيه حق احتكار الشريعة ، أو أنها تتمتع بخصائص روحية . وما الإمام أو رئيس الدولة فيه إلا منفذ للشريعة ، خاضع لأحكامها ، وهو معين من قبل الأمة التى تنتخبه ولها الحق أن تعزله . وحق الاجتهاد مقرر للفرد ؛ كما أن إرادة الأمة التى تصدر فى صورة إجماع معترف بها أنها جزء أساسى من الشريعة . فمن كل هذه الوجوه يخالف الإسلام إذن « الثيوقراطية » .

بقى أن نتكلم على الرأى القائل بأن الإسلام « نوموقراطية » : أى حكومة قانون ؛ وهذا الرأى — فيما يبدو — هو أصح الآراء التى ذكرت إلى الآن . فلا جدال فى أن الشريعة هى الأساس الذى يقام عليه النظام ، كما أنها هى غايته الجوهرية . ولكن هذا الوصف أيضاً غير كاف ، لأن الشريعة هنا ليست نصوصاً جامدة ، ولا مصوغة فى صيغ نهائية ، وليست أيضاً شاملة بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً . وإنما المجال لا يزال هناك فسيحاً للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد ، عن طريق استخدام العقل الفردى ؛ وهو ما يعبر عنه بالاجتهاد . ثم إن شخصية الأمة معترف بها فى ذات الوقت ، وإرادتها العامة مكملة للقانون . ومن الوجهة العملية هى التى تطبق القانون وتمثله ، وهى التى تتولى أعمال الاختيار والمبايعة ، والتوجيه والإشراف ، وإنهاء العقد ؛ فهى ذات الصفة الظاهرة فى المجال السياسى . ولا يمكن أن تنسب هذه الأعمال إلى ذات القانون المعنوية ، أو نصوصه الحرفية .

* * *

الإسلام والديمقراطية :

والكلام على شخصية الأمة ، وآثار إرادتها ، ومكانها فى الدولة يفضى بنا — بطبيعة الحال — إلى الكلام على الموضوع الذى طالما شغل الباحثين أكثر من غيره ، ونعنى به تحديد العلاقة بين الإسلام و «الديمقراطية» ؛ وهذه هى النقطة الأخيرة من هذا البحث :

يرى كثير من الباحثين فى العصر الحديث — ولا سيما فى البلاد الإسلامية — أن هناك تشابهاً ، أو تطابقاً ، بين الإسلام والديمقراطية . ومع صرف النظر عن أنه ربما كان الذى دعا بعضهم إلى القول بهذا الرأى أن النظام الديمقراطى هو نوع الحكم السائد الآن فى البلاد الغربية ، الذى تروج له الدعاية ، وتمتدح صفاته ، وتشيد بشأنه — فلا شك فى أن الباحث يستطيع أن يجد دعائم كثيرة صحيحة يمكن أن يستند إليها هذا الرأى . فبين الإسلام والديمقراطية أوجه تشابه أو تطابق عديدة . ولكن القول بهذا إنما يعبر ، فقط ، عن بعض الحقيقة . أما الحقيقة الكاملة فهى أن بينهما من التخالف مثل ما بينهما من التوافق ، بل ربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن وجوه الخلاف تغلب ، أو هى أهم من وجوه التماثل .

فأما بالنسبة إلى الأولى — أى وجوه التماثل — فاننا لانحتاج إلى أن نعيد ما سبق أن قررناه وشرحناه من قبل ، فى خلال الفصول المطولة التى تألف منها الكتاب . وإنما يكفى أن نحيل من يريد البحث فى هذا الموضوع إلى «الفصل السادس » الذى جعلنا عنوانه : « العقد السياسى ومسائله » ، كما نحيله إلى ما كتبناه عن « مسئولية الحكم » فى الفصل الحالى ، وما ذكرناه فى مواضع عديدة فى غير هذين . فقد بينا هناك الأساس الذى يقوم عليه بناء الدولة ،

وشرحنا طبيعة التعاقد وحددنا مكانة الأمة وخصائص إرادتها ، كما أوضحنا العلاقة بينها وبين الحاكم ، وعددنا المسئوليات السياسية ؛ فلا نحتاج لأن نضيف إلى ما ذكرناه هنالك شيئاً . ومن ذلك كله يتبين أنه ليس فقط بين الإسلام — من الوجهة السياسية — والنظام الديمقراطى أوجه تشابه ، بل إن أهم ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عايه الإسلام .

فان كان يراد بالديمقراطية أنها — كما عرفها لنكولن — « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » ؛ فهذا المعنى متمثل ولا شك — فى نظام الدولة الإسلامية — باستثناء أن الشعب ينبغى أن يفهم ى الإسلام على نحو معين أو شامل ، كما سنبين فيما بعد .

وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة ، من وجود مبادىء سياسية أو اجتماعية معينة : مثل مبادىء المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبه — فلا شك أيضاً فى أن كل تلك المبادىء متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة فى الإسلام . وقد اتضح جانب من ذلك ، مما ذكرناه فى مناسبات سابقة من الكتاب . ويحتاج البعض الآخر إلى شرح خاص ، ينبغى أن يفرد له بحث على حدة ، ولكنه مفهوم بصفة عامة من روح الإسلام وطبيعة تشريعه . غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعى ، قد تختلف : فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد ، وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هى الأصل فى الأشياء ، أو أنها هى القانون الذى وضعه الله للوجود أو الفطرة — ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف فى النظرة

فى طبيعة تلك الخصائص أو الحالات ؛ والنتيجة واحدة وهى أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور . والواقع أن الشريعة الإسلامية إنما ترمى إلى أن تحقق العدالة المطلقة فى أكمل صورها ، وأن توفر للانسان أسمى وأكرم حياة يمكن أن تتوفر تليق بانسانيته .

أما إن كان المراد من الديمقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه ؛ وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات . فهذا أيضاً ظاهر فى النظام الإسلامى . فالسلطة التشريعية هنا — وهى أهم السلطات فى أى نظام ديمقراطى — مودعة فى الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به ؛ وما الإمامه فى الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأى الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أى أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم — إن أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً — إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع التى هى من خصائص الشريعة الإسلامية . والتى انفردت هى بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان فى النظام الأسلامى أرقى مما يمكن أن تناله فى أى نظام ديمقراطى ، مهما كمل . فالمسلمون قد قرروا — أى من قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلم عن « الإرادة العامة » ويمجدها — أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله . وجعلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد فى النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة باجماع المجتهدين من علماء الأمة

ولقد قال الإمام الرازى بصدد تفسير الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٤ : ٥٨ (ما يلى :

أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم ؛ ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً[1] ، لئلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ ومتابعته » ؛ ثم قرر أن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة ؛ وإنما هو مجموعها ممثلا فى أهل الاجتهاد .

واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع . وخلص من ذلك إلى أن المراد « بأولى الأمر » إنما هم أهل الحل والعقد . من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ؛ وهم المعروفون بهذه الصفة فى كتب أصول الفقه .

وقد قرر الشيخ محمد عبده مثل هذا التفسير — مع تعديل يسير — فرواه عنه السيد رشيد رضا[2] ، وأثبته فى تفسيره . كما اختاره غيره من مجتهدى العصر الحديث .

---

(١) تفسير الرازى « مفاتيح الغيب » : ج ٣ . ص ٣٥٧ ، وما بعدها .

(٢) تفسير المنار : ج ٥ ص ١٨٠ « الطبعة الثانية ١٣٠٧ هـ — مصر » ذكر صاحب هذا التفسير آراء « الرازى » — كما أثبتناها هنا — وأقوال « النيسابورى » ، ورأى الشيخ (« محمدعبده » وقد أيد النيسابورى آراء « الفخر الرازى » ، وإن كانت عبارته تختلف نوعاً ، فقد قال — بعد أن أبطل الأقوال المشهورة فى تفسير « أولى الأمر » : « وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب ، تعين أن يكون المعصوم كل الأمة ؛ أى أهل الحل والعقد ؛ وأصحاب الاعتبار والآراء . فالمراد بقوله « وأولى الأمر » ما اجتمعت عليه الأمة » اهـ .

وانتهى الشيخ « محمد عبده » ، بعد البحث — وباجتهاده — إلى مثل قول النيسابورى ؛ وكان التعديل الذى زاده أنه أضاف إلى علماء الأمة المجتهدين — أى ممن يكونون « أهل الحل والعقد » — أضاف إليهم الأمراء والحكام ، ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة — قال : « فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه ؛ بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم التى عرفت بالتواتر ؛ وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة إلخ . ثم قال : « فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص من الشارع ، مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوه أحد ولا نفوذه ، فطاعتهم واجبة ؛ ويصح أن يقال هم معصومون فى هذا الإجماع » .

ومن الأسس التى انبنت عليها فكرة « الإجماع » أن المعتقد فى الشريعة الإسلامية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرثه أحد ، فى زعامته الدينية أو مقامه الروحى ؛ لم يرثه أحد ولا هيئة ، وإنما هو موروث بأمته كلها . فالأمة الإسلامية بأسرها هى التى ورثت الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقامت مقامه ، فى سلطته وقدسيته ومكانته ؛ وهو ممثل بها منذ وفاته أبد الدهر .

خصائص دولة الإسلام :

لكننا نعود بعد ذلك لنبين أوجه الخلاف بين الإسلام والديمقراطية ، وهى وجوه ذات أهمية كبرى . فبعد معرفتها يظهر أنه يكون من الخطأ الكبير أن يظن أنهما شىء واحد ، أو أن نظاميها متطابقان . ومع أن هناك فوارق عديدة ، إلا أنا نقتصر على ذكر أهمها .

فأهم الفوارق إذن بين الديمقراطية والإسلام هى الأمور الثلاثة التالية . الأمر الأول : أن المراد بكلمة « شعب » أو « أمة » فى الديمقراطية الحديثة كما هى معروفة فى عالم الغرب ، أنه شعب محصور فى حدود جغرافية ، يعيش فى إقليم واحد ، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة : أى أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة «القومية» أو العنصرية ، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية . ولا كذلك الإسلام . فالأمة عنده أصلا ليست هى التى تربط بينها وحدة المكان ، أو الدم ، أو اللغة . فهذه روابط صناعية أو عارضة أو ثانوية ؛ ولكن الرابطة — أصلا — هى الوحدة فى العقيدة : أى فى الفكرة والوجدان . كل من اعتنق فكرة الإسلام — من أى جنس أو لون أو وطن — فهو عضو فى دولة الإسلام .

فنظرة الإسلام إنسانية ، وأفقه عالمى . وإن كان هذا لا يمنع — بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام ، ويكون إذن واجباً شرعياً — أن يوجد فى داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة : إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض وطنية أو محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة . وإذا وجدت الروابط الأخرى : وهى وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها ، إلى جانب الرابطة الأساسية وهى وحدة العقيدة ، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة وظهور الدولة .

ودليل ما تقدم — أى عمومية الرسالة — قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » — سبأ : ٢٨ ؛ وكذلك : « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » الأعراف : ١٥٨ ، وقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » — الأنبياء : ١٠٧ .

الأمر الثانى : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة — أو أى ديمقراطية كانت فى الأزمنة القايمة — هى أغراض دنيوية أو مادية . فهى ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه فى هذه الحياة الدنيا : ترمى إلى إنماء الثروة ، أو رفع الأجور مثلا ، أو كسب حربى . ولكن أغراض النظام الإسلامى أو الديمقراطية الإسلامية — إن صح هذا التعبير — بينما تشمل مثل هذه الأغراض فى الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية ، مع إبعاد فكرة التحيز القومى — تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هى الأولى وهى الأساس ، وهى الأسمى . قال « ابن خلدون » فى تعريف الإمامة — كما رأينا من قبل — إنها « لتحقيق مصالح الناس الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة » .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر فى أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم

بكل أعمال الخير التى يأمر بها الدين ، والتى تؤدى إلى رضوان الله ، وتحقق المطالب الروحية للانسان ؛ كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقى المقياس الذى تقيس به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

الأمر الثالث : أن سلطة الأمة فى الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة — حقاً وعلى الإطلاق — هى صاحبة السيادة ، هى — أو المجلس الذى تنتخبه — التى تضع القانون أو تلغيه . والقرارات التى يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة ، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى ، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة . فالديمقراطية الحديثة — مثلا — تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الإستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع للنفط . وفى سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا !

ولكن فى الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هى مقيدة بالشريعة : بدين الله ، الدين الذى اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهى لاتستطيع أن تتصرف إلا فى حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذى يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هذه الإرادة تعتمد على ما جاء فى الكتاب والسنة أيضاً فى صورة ما ، وقد خولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أى لن تنحرف عن المنهج الذى رسمه هذان المصدران . فالأمة فى الإسلام — أو إذا شئت فى الديمقراطية الإسلامية — ملتزمة بالقانون الأخلاقى ، ومقيدة بمبادئه . وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات . وقد سبق أن بينا ذلك ، حينما تكلمنا على الطبيعة العامة لفروض الكفاية التى هى واجبة على الأمة بأسرها .

النظام الإسلامى :

هذه — إذن — هى الفروق بين الديمقراطية والنظام الإسلامى .

وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذى طال انتظاره لنا ، والذى طلبنا الإجابة عليه فى بداية البحث — وما كان يمكن الإجابة عليه قبل الآن — وهو : وأين إذن مقر السيادة "Sovereignty" ، أو من هو صاحب « السيادة » — بالمعنى الدستورى الحديث — فى الدولة الإسلامية ؟

فما دمنا قد أثبتنا أن الإسلام لا يتطابق مع أى من النظم السابقة التى عددناها ، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس « أوتوقراطية » ؛ ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس « ثيوقراطية » ؛ ولا القانون وحده لأنه ليس « نوموقراطية » ؛ ولا الأمة وحدها ، لأنه ليس « ديمقراطية » بهذا المعنى الضيق . وإنما الجواب الصحيح أن « السيادة » فيه مزدوجة : فالسيد (The Sovereign) أمران مجتمعين ، ينبغى أن يظلا متلازمين . ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم . هذان الأمران هما : ١ — الأمة — ٢ — القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة — معاً — هما صاحبا « السيادة » فى الدولة الإسلامية .

فالدولة الإسلامية إذن — على هذه الصوره — نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ؛ ولذا فانه ينبغى أن يوضع لها اصطلاح خاص . وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الاسم لم يوضع ، أو لم يهتد إليه بعد ، فيكتفى الآن بأن يشار إليها بصفة مجملة ، على أنها « النظام الإسلامى » .

فان كان لابد من استعمال لفظ « ديمقراطية » — مع مراعاة الفوارق الأساسية التى بيناها سابقاً — فيمكن أن يوصف هذا النظام — على وجه تقريبى — بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز — وهذه المعانى ماثلة فى الذهن — أن تجمع كل هذه الصفات فى تعبير موجز ، فيقال : إنها هى « الديموقراطية الإسلامية » .

* * *

المراجع

(١) القرآن الكريم
(٢) التفسير الكبير : الطبرى
(٣) الكشاف : الزمخشرى
(٤) تفسير البيضاوى
(٥) مفاتيح الغيب (التفسير) : الرازى
(٦) تفسير أبى السعود
(٧) السيرة النبوية : ابن هشام
(٨) الخراج : أبو يوسف
(٩) الطبقات الكبرى : ابن سعد
(١٠) صحيح البخارى
(١١) شرح البخارى : القسطلانى
(١٢) صحيح مسلم
(١٣) الكافى : لأبى جعفر الكلينى
(١٤) فرق الشيعة : النوبختى
(١٥) الكامل : أبو العباس المبرد
(١٦) تاريخ الأمم والملوك : الطبرى
(١٧) مروج الذهب : المسعودى
(١٨) الفهرست : ابن النديم
(١٩) مقالات الإسلاميين : الأشعرى
(٢٠) أصول الدين : البغدادى
(٢١) الفرق بين الفرق : البغدادى

(٢٢) شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد

(٢٣) المنية والأمل : المرتضى

(٢٤) الأحكام السلطانية : الماوردى

(٢٥) أدب الدنيا والدين : الماوردى

(٢٦) الإرشاد : الجوينى « إمام الحرمين »

(٢٧) إحياء علوم الدين : الغزالى

(٢٨) الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالى

(٢٩) الرد على الباطنية : الغزالى

(٣٠) نهاية الإقدام فى علم الكلام : الشهرستانى

(٣١) الملل والنحل : الشهرستانى

(٣٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ابن حزم

(٣٣) الأربعين فى أصول الدين : الرازى

(٣٤) منهاج السنة النبوية : ابن تيمية

(٣٥) السياسة الشرعية : ابن تيمية

(٣٦) إعلام الموقعين : ابن قيم الجوزية

(٣٧) المواقف وشرحها : الإيجى والجرجانى

(٣٨) شرح العقائد النسفية : التفتازانى

(٣٩) التاريخ الكبير : ابن عساكر

(٤٠) الكامل فى التاريخ : ابن الأثير

(٤١) وفيات الأعيان : ابن خلكان

(٤٢) المقدمة : ابن خلدون

(٤٣) تاريخ الخلفاء : السيوطى

(٤٤) المنهاج وشرحه : النووى والرملى

(٤٥) الهداية : برهان الدين المرغينانى
(٤٦) مجمع الأنهر : عبد الرحمن شيخ زادة
(٤٧) رد المحتار (الحاشية) : ابن عابدين
(٤٨) جمع الجوامع وشرحه أ: السبكى والجلال المحلى
(٤٩) سلوك المالك فى تدبير الممالك : ابن أبى الربيع
(٥٠) المنهج المسلوك : عبد الرحمن بن عبد الله
(٥١) لسان العرب : ابن منظور
(٥٢) القاموس المحيط : الفيروزابادى
(٥٣) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية : الخضرى
(٥٤) الإسلام وأصول الحكم : على عبد الرازق
(٥٥) الخلافة : رشيد رضا
(٥٦) تفسير المنار : رشيد رضا
(٥٧) فجر الإسلام : أحمد أمين
(٥٨) ضحى الإسلام : أحمد أمين
(٥٩) الشافعى : محمد أبو زهرة
(٦٠) الفتنة الكبرى : طه حسين

المراجع الفرنجية

1. D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory.
2. T. W. Arnold : The Caliphate.
3. R. A. Nicholson : and Literary History of the Arabs.
4. D. S. Margoliouth : Mohammedanism.
5. H. A. R. Gibb : Mohammedanism, (H.U.L.)
6. The Encyclopaedia of Islam.
7. The Legacy of Islam (ed. A. Guillaume. and T. Arnold.)
8. W. Muir : The Caliphate. its rise. etc.
9. A. Sanhoury : Le Califat.
10. V. Fitzgerald : Muhammedan Law.
11. M. Khadduri : War and Peace n The law of Islam.
12. D. M. Donaldson : The Shiite Religion.
13. T. P. Hughes : A Dictionary of Islam.
14. The Encyclopaedia of Social Sciences.
15. The Encyclopaedia Britannica.
16. T. Hobbes : The Leviathan.
17. J. J. Rousseau : Le Contrat Social.
18. E. Burke. Reflections on the French Revolution.
19. J. N. Figgis : The Divine Right of Kings.
20. J. Mattern : Concepts of State, Sovereignty and International law.

محتويات الكتاب

صفحة

صفحة

الفصل السادس ٢١٢

العقد السياسى ومسائله

الفصل السابع ٢٥٥

الدولة والشروط والواجبات

صفحة

صفحة

صفحة

رقم الايداع ١٩٧٦/٢٣٥٥

الرقم الدولى ٩ ـ ٠٠ ـ٧٢٢٦٨٠/٩٧٧



ISLAMIC POLITICAL THEORIES

By
Dr. M. D. EL-RAYES
Professor of Islamic History,
at The University of Cairo

DAR EL-TURATH, CAIRO


مطابع المختار الإسلامي